


# وصية الإمام أبي حنيفة

رضي الله عنه

للعلامة الأصولي الفقيه المحقق

أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي الحنفي

المتوفى سنة ٧٨٦هـ رحمه الله تعالى

حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه

محمد صبحي العايدي — حمزة محمد وسيم البكري



# شرح
# وصية الإمام أبي حنيفة
## رضي الله عنه

العلامة الفقيه الأصولي المحقق

## الإمام أكمل الدين البابرتي الحنفي رحمه الله

المتوفي سنة ٧٨٦هـ

حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه

محمد العايدي                حمزة البكري



## مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فهذا شرح الإمام العلامة الفقيه أكمل الدين البابرتي رحمه الله تعالى على «وصية» الإمام الأعظم أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، أعني «الوصية» التي بيَّن فيها الإمامُ القولَ في بعض المسائل العَقَديَّـة التي كانت ـ في عصره ـ موضعَ نزاع، ومثارَ جَدَل، بين أهل السنة وغيرهم، أو بين أهل السنة أنفسهم، فأوضَحَ الإمامُ فيها مذهبَه، مُبيِّناً حُجَّته في ذلك.

ومن المفيد هنا التنبيه على أن للإمام أبي حنيفة رضي الله عنه وصايا أخرى لأصحابه عامة، أو لبعضهم خاصَّة ـ غير هذه «الوصية» التي شرحها الإمام الأكمل ـ، منها وصيته لتلميذه الإمام القاضي أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري رحمه الله تعالى، وهي وصية جليلة الشأن، عظيمة النفع، تضمنَّت توجيهات ونصائح في الحياة عامة، وفي طلب العلم خاصَّة، وقد ذكرها العلامة زين الدين ابن نجيم آخـرَ كتابه «الأشباه والنظائر».

وقد نالت وصايا الإمام اهتماماً بالغاً من علمائنا، إذ هي وصايا أحد الأئمة الأربعة المتبوعين رضي الله تعالى عنهم، الذين أجمعت الأمة على تقدُّمهم وإمامتهم في هذا الدين أصولاً وفروعاً، فضلاً عما كانوا عليه من الورع والتقوى والصلاح، فتلقَّت الأمةُ مذاهبهم بالقبول.

ويُمثِّل «شرح» الإمام أكمل الدين البابرتي لهذه «الوصية» جانباً من الاهتمام بهذه الوصايا العظيمة، وقد يسَّر الله سبحانه وتعالى لنا خدمته، والتعليق عليه، وإخراجه من خزائن المخطوطات إلى أنوار المطبوعات، وله الحمدُ في ذلك والمنَّة، ثم تمَّم الله سبحانه وتعالى نعمتَه بأن كتب له قبولاً في الأوساط العلمية، إلا من ابتُلي بتعصُّبٍ حجب بصره عن رؤية محاسنه، أو حَسَدٍ أعمى بصيرتَه عن إدراك كوامنه، ولنا في الحافظ المنذري رحمه الله تعالى أسوة حسنة إذ يقول:

اعمَلْ لنفسِكَ صالحاً لا تَحتَفِلْ بظهور «قيلٍ» في الأنام و«قالِ»
فالخلقُ لا يُرجى اجتماعُ قلوبهم لا بدَّ من مُثنٍ عليكَ وقالي

هذا وقد صدرت الطبعة التجريبية من هذا الكتاب في عمَّان سنة ١٤٢٧هـ، ويُطبع الآن بدار الفتح للدراسات والنشر بعمّان الأردن، طبعةً متميِّزةً في جودتها وجمال إخراجها، مع زيادة في التعليقات والفوائد.

وهنا لا بدَّ أن نُقدِّمَ الشكر لكل من أفادنا بنُصْح أو توجيه من مشايخنا الفضلاء، وأصدقائنا النبلاء، ونخصُّ بالذكر هنا مشايخنا: فضيلة العلامة المحدث الأستاذ الشيخ محمد عوامة، وفضيلة العلامة المحدث الشيخ حبيب الله قربان، وفضيلة العلامة الفقيه الدكتور عبد القادر العاني، حفظهم الله تعالى، الذين قرؤوا الكتاب

كاملاً ـ في طبعته التجريبية ـ، وأبدوا بعض الملاحظات التي أفدنا منها، وقد كتب الأستاذ الشيخ عبد القادر العاني بخطِّه بعد قراءته: «الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فقد اكتحلت عيني بهذا السِّفر المبارك، والوصية العصماء، للإمام سيدي أبي حنيفة رضي الله عنه، ولشارحها الإمام أكمل الدين البابرتي رحمة الله عليه ورضوانه، وكان عملكُما في إخراج الكتاب يتميَّز بالجهد الواضح، والاطلاع الواسع، والعقيدة السليمة، بارك الله فيكما، وفي الجهد الذي بُـذِلَ في إخراج هذا الكتاب». انتهى كلامه جزاه الله تعالى خيراً.

واللهَ سبحانه وتعالى نسأل أن يتقبَّله منَّا بقَبول حَسَن، وأن يزيدَنا من فضله، ويُـوفِّـقَنا لخدمة دينه، والحمدُ لله رب العالمين.

في عمَّـان الأردن **محمد صبحي العايدي ـ حمزة محمد وسيم البكري**

١٥ جمادى الأولى ١٤٢٩هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي دلّت بدائعُه على حِكمته، وشهدت صنائعُه بعِزَّته وعَظَمته، فكلّ مفطور شاهدٌ بوحدانيَّته، وكلّ مخلوق دالّ على إلاهيَّته وربوبيَّته، سبحانه هو المتوحِّدُ بصفات العلوِّ والتوحيد والتعظيم في أزله، المنفردُ بأسمائه الحسنى في قُدُسه، الـمُقدَّسُ عن الحاجات، الـمُبَرَّأ عن العاهات، الـمُنزَّهُ عن وجوه النقص والآفات، المتعالي عن أن يوصف بالجوارح والآلات، والحدود والغايات، والسُّكون والحركات، والدواعي والـخَطَرات، الموجودُ بلا حدّ، الموصوفُ بلا كيف، المذكورُ بلا أين، المعبودُ بلا شَبَه، لا تتصوَّرُه الأوهام، ولا تَقدُرُه الأفهام، ولا يحيطُ بكُنه عَظَمته الدلائلُ والأعلام[1]، والصَّلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وسيِّد الخلق أجمعين، سيِّدنا محمَّدٍ المبعوثِ رحمةً للعالمين، وعلى آله الطاهرين المطهَّرين، وصحبه الغرِّ الميامين، أما بعد:

فهذا شرحُ العلامة الفقيه الأصوليِّ الـمُتكلِّم النَّظَّار الإمام أكمَلِ الدِّين محمَّد ابن محمَّد البابرتيِّ الحنفيِّ، المتوفى سنة ٧٨٦، رحمه الله تعالى، على «وصيَّـة» الإمام

(١) هذه الخطبة مقتبسة من الخطبة التي بدأ بها الإمام أبو بكر ابن فورك رحمه الله تعالى كتابه «مشكل الحديث وبيانه» بتصرف يسير.

الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه وأرضاه، وهو شرحٌ مفيدٌ مختصرٌ في بيانِ بعضِ عقائد أهل السُّنَّة، ففي «الوصية» اثنتا عشرة مسألة من مسائل العقيدة، هي:

١ ـ تعريف الإيمان وزيادته ونقصانه والاستثناء فيه وحكم مرتكب الكبيرة.

٢ ـ الأعمالُ فرائضُ وفضائلُ ومعاصٍ.

٣ ـ الاستواء حقّ من غير أن تكون لله حاجةٌ إلى العرش واستقرارٌ عليه.

٤ ـ القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق.

٥ ـ أفضلُ الأمة بعد النبي ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي.

٦ ـ خلق أفعال العباد.

٧ ـ الرزق.

٨ ـ استطاعةُ العبد على الفِعلِ معه لا قبلَه ولا بعدَه.

٩ ـ المسحُ على الـخُفَّين ثابتٌ والقَصرُ والإفطارُ في السفر رخصةٌ.

١٠ـ القلم حق.

١١ـ عذاب القبر والجنة والنار والميزان وقراءة الكتب حق.

١٢ـ البعث والرؤية والشفاعة وبراءة السيِّدة عائشة رضي الله عنها وخلود أهل الجنة والنار حق.

وقد طبعت «الوصية» مرات، وطُبِعَ شرح مُلَّا حسين إسكندر الرُّوميّ ـ المتوفى نحو سنة ١٠٨٤ ـ عليها المسمى «الجوهرة المنيفة» في الهند ثم في قطر، وعُمدتُه فيه شرح البابرتي هذا كما صرَّح في مقدمته، ولا نعلم شرحَ البابرتي مطبوعاً

من قبل، فرأينا نشرَه إسهاماً منَّا في إعادة نَشرِ عقائدِ أهل السُّنَّة، خصوصاً السادة الماتريديَّة أعلى اللهُ منارَهم، فإنَّ لهم كتباً عظيمةً فريدةً في التوحيد والعقائد وعلم الكلام، لم يُنشَر منها إلا القليل، وما نُشِرَ منها لم يلقَ العنايةَ التي تليق به.

وهذا ـ نعني نشرَ عقائد أهل السُّنَّـة ـ واجبٌ لا يَلتَفِتُ إليه كثيرٌ من أهل العلم في عصرنا، ظنَّـاً منهم أنَّ مِثلَ هذه الكتبِ تُفرِّق بين المسلمين، وتَبذُرُ الخِلافَ بينهم، ونسيَ أولئك أنه قد كَثُرَ تبديعُ أهل الحق وتفسيقُهم وتضليلُهم في كتبِ خُصُومِهم، وقد طُبِعَت تلك الكتب مرَّاتٍ، وما زالت تُطبَعُ، وأكثرها يُوزَّعُ مـجَّاناً، حتى صار الحقُّ باطلاً والباطلُ حقاً، وصار الانتسابُ إلى الأشاعرة أو الماتريديَّة تُـهمةً عند بعض الـمُبتَدِئـين، حتى رأينا كبارَ أهلِ العلم من الفقهاء والمحدِّثين والمفسِّرين يُـحاكَمون في عقائدهم من قِبَلِ طلبة الدراسات العليا بميزانِ كتب بعض المتأخِّرين، ويُرمَون بالتجهُّم والتعطيل بلا حياء ولا خجل، ويجري هذا وأمثاله تحت شِعارِ نشرِ العقيدةِ الصحيحةِ عقيدةِ السَّلَفِ وأهلِ الحديث.

ومن الملاحظ ـ بعد قراءة هذا الشرح ومقارنته بكتب مَن تقدَّم البابرتي من الماتريدية ـ أن الشارح قد استفاد في كثير من مباحثه من كتاب «تبصرة الأدلة» للإمام أبي المعين النسفي رحمه الله تعالى، بل كان أحياناً ينقل عبارته بحروفها، وكتاب «تبصرة الأدلة» هذا كتابٌ لا يستغني عنه باحثٌ في العقائد، وفيه من الفوائد ما لا تجده في غيره. وقد استفاد البابرتي أيضاً من كتاب «التوحيد» لإمام الهدى أبي منصور الماتريدي رضي الله عنه ما نصه: واستفاد أيضاً من «شرح العقائد النسفية» للعلامة الـمُحقِّق سعد الدين التفتازاني رحمه الله تعالى.

هذا وقد أفردنا ترجمة الشارح هنا، وتوسَّعنا فيها بعض الشيء؛ لأننا لم نطَّلع على ترجمة مستوعبة له، ثم أتبعناها بكلمة عن «الوصية» ونسبتها إلى الإمام أبي حنيفة، ثم الكلام على إسناد «الوصية»، ووصف الأصول الخطية المعتمدة.

واللهَ سبحانه نسأل أن يتقبَّل منَّا هذا العمل، وأن يرزقَنا الإخلاصَ في القول والعمل، ويُجنِّبَنا الخطأَ والغلطَ والوَهَمَ والزَّلَل.

❊ ❊ ❊

# ترجمة المؤلف

## اسمه ومولده وحياته:

هو العلامة المحقق المدقق المتبحِّر الفقيه الأصولي المحدِّث المتكلِّم الإمام أكملُ الدِّين أبو عبد الله محمد بن محمد[١] بن محمود بن أحمد البَابِرْتيُّ الرُّوميُّ الحنفيُّ، وُلِدَ سنة بضع عشرة وسبع مئة، وحصَّل مباني العلوم في بلاده، وتفقَّه على قوام الدين محمد بن محمد الكاكي، ثم رحل إلى حلب، فأنزله القاضي ناصر الدين ابن العديم بالمدرسة السادحية، فأقام بها مدَّة وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى القاهرة بعد سنة ٧٤٠، فأخذ عن أبي حيَّان الأندلسيِّ، وأبي الثناء شمس الدين الأصفهانيِّ شارح «مختصر ابن الحاجب» في الأصول، وسمع من ابن عبد الهادي والدلاصي، وفوَّض إليه شيخون أمور الخانقاه[٢]، وقرَّره شيخاً بها، فباشَرَها أحسَنَ مباشرة،

(١) بتكرار اسم «محمد»، وذكره بعضُ مَن ترجم له: محمد بن محمود بن أحمد، وكذا سيأتي في أول هذا الشرح، وكذا ذكره الحافظ ابن حجر وقال: ويقال: محمد بن محمد بن محمود، وعلَّق الأستاذ أحمد عبيد على «الأعلام» للزركلي فقال: الذي رأيتُه بخط المترجم رحمه الله: محمد بن محمد.

(٢) الخانقاه: كلمة فارسية معناها البيت، ثم أطلِقَت على المكان الذي يتخلَّى فيه الصوفية للعبادة، وهذه الخانقاه ـ وهي من أكبر الخوانق في القاهرة ـ أنشأها الأمير سيف الدين شيخون العمري (ت ٧٥٨) بالقاهرة سنة ٧٥٦، ورتَّب بها دروساً لفقهاء المذاهب الأربعة، ودرساً للحديث، ودرساً لإقراء القرآن بالروايات، ولا تزال موجودة إلى اليوم، إلا أنها مخصَّصة للصلاة فقط باسم جامع شيخون القبلي تجاه جامعه البحري، وهما واقعان بشارع شيخون بالقاهرة، ومبنى الدور العلوي الذي كان مخصَّصاً لسكنى الطلبة لا يزال موجوداً أيضاً داخل الجامع المذكور إلا أنه غير مستعمل. انظر «خطط المقريزي» ٢: ٤٢١، والتعليق على «النجوم الزاهرة» ٧: ١٣١.

وعَظُمَ عنده جدّاً، ثمَّ عند مَن بعده إلى أن زادت عَظَمَتُه عند الظاهر برقوق بحيث كان يجيء إلى شُبَّاك الشيخونية فيُكلِّمُه وهو راكب، وينتظره حتى يخرج فيركب معه. وعُرِضَ عليه القضاءُ مِراراً فامتنع.

## تراجم شيوخه:

١ ـ قوام الدين الكاكي: هو العلامة الفقيه محمد بن محمد بن أحمد السِّنجاري، قرأ «الهداية» على علاء الدين عبد العزيز البخاري، وأخذ عن حسام الدين السِّغناقي، من تصانيفه «معراج الدراية شرح الهداية»، توفي رحمه الله تعالى بالقاهرة سنة ٧٤٩[١].

٢ ـ أبو حيان الأندلسي: هو العلامة المفسِّر النحوي محمد بن يوسف بن علي الغرناطي المولد الـجَيَّاني الأصل الأندلسي المالكي ثم الشافعي، ولد بغرناطة سنة ٦٥٤، وقرأ بها القراءات والنحو واللغة، وخرج من الأندلس سنة ٦٧٧ إلى المغرب ومصر والشام، وتوفي رحمه الله سنة ٧٤٥[٢].

٣ ـ شمس الدين الأصفهاني: هو العلامة الأصولي محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد الأصفهاني، ولد بأصفهان سنة ٦٧٤، وقدم دمشق ثم القاهرة، قال الإسنوي: كان إماماً بارعاً في العقليات عارفاً بالأصلين فقيهاً صحيحَ الاعتقاد محبَّاً لأهل الخير والصلاح طارحاً للتكلّف مجموعاً على العلم، توفي رحمه الله تعالى بالطاعون العام شهيداً إن شاء الله سنة ٧٤٩[٣].

---

(١) «الفوائد البهية» للكنوي ص١٨٦، والسِّنجاري نسبة إلى سِنجار مدينة من نواحي الجزيرة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام.

(٢) له ترجمة في «طبقات الشافعية» للسبكي و«الدرر الكامنة» لابن حجر وغيرها، وله ترجمة موسَّعة في مقدمة تفسيره «البحر المحيط».

(٣) «الدرر الكامنة» لابن حجر ٤: ٣٢٧، و«الفوائد البهية» ص١٩٨.

٤ ـ ابن عبد الهادي: هو الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد المقدسي ثم الدمشقي الصالحي، ولد سنة ٧٠٥، وأخذ عن ابن تيمية والمزي والذهبي، وهو صاحب «تنقيح التحقيق» و«الصارم المنكي» و«طبقات علماء الحديث» و«المحرَّر»، وكلها مطبوعة، توفي رحمه الله تعالى سنة ٧٤٤[١].

٥ ـ الدلاصي: هو ـ فيما يغلب على الظن ـ محمد بن أحمد بن أبي الربيع سليمان الدلاصي المصري، ولد بعد سنة ٦٧٠، وسمع من ابن خطيب المزة ومحمد ابن عبد الخالق، وسمع منه العراقي وغيره، توفي رحمه الله سنة ٧٥٦[٢].

**تلاميذه:**

تفقَّه على البابرتي جماعةٌ من أهل العلم، منهم السَّيِّد الشريف العلامة أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني المولود سنة ٧٠٤، والمتوفى سنة ٧٩٢[٣]، والعلامة الكبير النِّحرير شمس الدين محمد بن حمزة الفناري المولود سنة ٧٥١، والمتوفى سنة ٨٣٤[٤]، والشيخ البارع بدر الدين محمود بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سِماونة المتوفى سنة ٨١٨ تقريباً[٥]، والعلامة الفقيه الإمام سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الكناني المتوفى سنة ٨٢٩، المعروف بقارئ «الهداية»، وقد ذكر السخاوي في «الضوء اللامع»[٦]

---

(١) «الدر الكامنة» ٣: ٣٣١-٣٣٢، و«شذرات الذهب» ٦: ١٤١.

(٢) «الدرر الكامنة» ٣: ٣١٨.

(٣) انظر ترجمته الموسعة في «الفوائد البهية» للإمام اللكنوي ص١٢٥-١٣٧.

(٤) انظر ترجمته في «الفوائد البهية» ص١٦٦-١٦٧.

(٥) انظر ترجمته في «الشقائق النعمانية» لطاشكبري زاده ص٣٣-٣٤.

(٦) ٦: ١٠٩.

أنه لُقِّبَ بقارئ «الهداية» ـ لأنه قرأها على البابرتي ستَّ عشرة مرة ـ، ومنهم بدر الدين محمد بن خاص بك السبكي الحنفي المتوفى سنة ٨١٣[١].

**ثناء أهل العلم عليه:**

قد أثنى على البابرتي جميعُ مَن ترجمه، ومن أقوالهم في ذلك:

قال ابن حجر في «إنباء الغمر»: كان حسنَ المعرفة بالفقه والعربيَّة والأصول. وقال في «الدرر الكامنة»: كان فاضلاً صاحبَ فنونٍ وافِرَ العقل.

وقال ابن قُطْلُوبُغَا في «تاج التراجم» والسيوطي في «حسن المحاضرة» وابن الحنائي في «طبقات الحنفية»: علامة المتأخِّرين وخاتمة الـمُحقِّقين. وقال السيوطي في «بغية الوعاة»: كان علامةً فاضلاً ذا فنونٍ وافِرَ العقلِ قويَّ النفسِ عظيمَ الهيبة.

ووصفه ابن تَغْري بَرْدي الأتابكي في «النجوم الزاهرة» بالعلامة إمام عصره ووحيد دهره وأعجوبة زمانه، وقال: كان واحدَ زمانه في المنقول والمعقول.

ووصفه ابن إياس في «بدائع الزهور» بعظيم فقهاء الحنفيَّة العالم العلامة فريد دهره ووحيد عصره. وقال: كان إماماً فاضلاً بارعاً في العلوم وَرِعاً زاهداً صالحاً ديِّناً خيِّراً متنزِّهاً عن الدخول في المناصب الكبار، وكان ماهراً في الفقه والحديث والعربيَّة والنحو والأصول، مُشارِكاً عند المُباحثة في كل فنّ.

وقال ابن العماد في «شذرات الذهب»: كان قويَّ النفس عظيمَ الـهمَّة مهاباً عفيفاً، وكان حَسَنَ المعرفةِ بالفقه والعربيَّة والأصول، وكانت رسالته لا تُرَدُّ مع

---

(١) أفدنا كون بدر الدين السبكي من تلاميذ البابرتي من ترجمته في «إنباء الغمر» ١: ٣٧٩، و«شذرات الذهب» ٧: ١٠٤.

حُسنِ البشر والقيامِ مع مَن يَقصِدُه والإنصافِ والتواضُعِ والتلطُّفِ في المعاشرة والتنزُّه عن الدخول في المناصِبِ الكبار، وكان أربابُ المناصب على بابه قائمين بأوامره مُسرِعين إلى قضاء مآرِبِه.

وقال اللكنوي في «الفوائد البهية»: لم تَـرَ الأعيُـنُ في وَقتِهِ مِثلَه، كان بارعاً في الحديث وعلومِهِ ذا عنايـةٍ بالغةٍ باللغة والنحو والصَّرف والمعاني والبيان.

وقد أغرب الحافظُ ابنُ حجر رحمه الله تعالى في قوله في «الدرر الكامنة»: ويُقال: إنه كان يعتقد مذهب الوحدة، ذكر ذلك عنه ابن خلدون. اهـ. وليس عندنا أيُّ إشارة من كلام البابرتي أو من كلام مُترجِميه تؤيِّد هذه الدعوى، وليُحرَّر أين ذكر ذلك ابنُ خلدون.

**تصانيفه:**

يُعَدُّ البابرتي من المكثرين في التصنيف، وقد تنوَّعت مؤلَّفاته في العلوم، وهو تصديق ما جاء في ترجمته من وصفِهِ بأنه ذو فنون.

فله في التوحيد وعلم الكلام: «شرح الوصية» وهو هذا، و«الإرشاد» في شرح «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة، و«شرح تجريد الكلام» للنصير الطوسي، و«المقصد في الكلام»، و«الكواشف البرهانية» شرح «المواقف»، أشار إليه في مقدمة «النقود والردود» الآتي ذكره، وله أيضاً «شرح العقيدة الطحاوية»(١).

---

(١) طبع في الكويت بتحقيق الدكتور عارف آيتكن، ومراجعة الدكتور عبد الستار أبو غدة، جزاهما الله تعالى خيراً، غير أننا كنا نودُّ من مُراجِعِه ـ وقد علمناه فقيهاً لا متكلماً ـ أن لا يجعلَ ابنَ أبي العز حَكَماً على العلامة البابرتي، فليس قولُ ابن أبي العز بأَوْلى من قول البابرتي، فإن كان البابرتي مخطئاً في نَظَره فليكن الردُّ عليه بالحُجَّة والبُرهان، لا بقول فلان وفلان، سامحنا الله وإياه.

وله في الفقه: «العناية شرح الهداية» وهو مطبوع على هامش «فتح القدير»، و«شرح الفرائض السِّراجيَّـة»، و«مقدمة في الفرائض»، وشرح «تلخيص» الخلاطي «للجامع الكبير»، قال ابن قطلوبغا: قطعتان لم يكمل، وشرح «منشأ النظر في علم الخلاف» للإمام برهان الدين النسفي.

وله في أصول الفقه: «التقرير» شرح أصول البزدوي، و«الأنوار شرح المنار» وقد ذكر هذا الأخير في كتابنا هذا[١]، و«شرح مختصر ابن الحاجب» وسماه «النقود والردود»، وهو في ثلاثة مجلدات كما في «كشف الظنون».

وله في التفسير: «حاشية على الكشَّاف» إلى تمام سورة آل عمران، وذكر السيوطي أن له تفسيراً، وقال إنه أكمله، وذكره ابن العماد وقال إنه تفسيرٌ حَسَنٌ، وذكره أيضاً صاحب «كشف الظنون».

وله في الحديث: «تحفة الأبرار في شرح مشارق الأنوار»، وهو شرح «مشارق الأنوار النبوية مِن صِحاح الأخبار المصطفوية» للصغاني[٢].

وله في النحو: «شرح ألفية ابن معطي»، قال في «كشف الظنون»[٣]: أَلَّفه في شهرين ببلدة كاردين سنة ٧٤١، وسماه بـ «الصَّدَفَة الـمَلِيَّة بالدُّرَّة الألفيَّة».

وله في الصَّرف: «شرح التصريف» ذكره في كتابه «شرح التلخيص»[٤].

---

(١) ص١٢٨.

(٢) تقاسمه ستة من طلبة الدراسات العليا في جامعة دمشق لتحقيقه كرسائل جامعية بإشراف العلامة الأستاذ الدكتور نور الدين عتر حفظه الله، ولم يتم حتى الآن.

(٣) ١: ١٥٥.

(٤) ص٦٧٢.

وله في علم المعاني والبيان: «شرح التلخيص» يعني «تلخيص المفتاح» للخطيب القزويني، وقد سماه في مقدمته بـ«تلخيص التلخيص»، وهو مطبوع بتحقيق الدكتور محمد مصطفى رمضان صوفيه في ليبيا، وأصله رسالة علمية.

وله في اللغة: ترتيب «تهذيب الأسماء واللغات» للإمام النووي.

وله أيضاً: «النكت الظريفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة»[١].

**نسبة شرح الوصية إليه:**

وكتابه «شرح الوصية» هذا ثابت النسبة إليه، نسبه إليه غيرُ واحدٍ من مُترجِميه، وكذا نسبه إليه الزَّبيدي في «إتحاف السادة المتقين»[٢]، وذكر اللكنوي في «الفوائد البهية» أنه طالَعَه، بل نقل محقِّقُ «إنباء الغمر» لابن حجر[٣] عن هامش نسخة دار الكتب المصرية من «إنباء الغمر» قولَ ناسخها إن «شرح الوصية» عنده بخطِّ البابرتي نفسه، وقد ذكرَ البابرتيُّ في هذا الشرح كتابَه «شرح المنار» في الأصول.

(١) ذكره صاحب «كشف الظنون»، وقد ردَّ عليه في رسالته هذه مُعاصِرُه شارحُ «الطحاوية» ابنُ أبي العزِّ المتوفى سنة ٧٩٣ في رسالة سمَّاها «الاتباع»، وقد طُبِعت في لاهور سنة ١٤٠١، ثم في عمَّان سنة ١٤٠٥، ولا تخلو من مناقشات ليس هذا محلّ بسطها، وفي تحقيقها مؤاخذات، ومن هذه الأخيرة ـ على سبيل المثال ـ قولُ المحقِّق في حاشية ص٥٣: «ما عرفنا «المحيط» ولا صاحبه»، مع أن «الفوائد البهية» من مراجعه، وفيه ذكر «المحيط» وصاحبه! وقوله في حاشية ص٥٥: «مذهب أهل السنة...، وذهب أبو حنيفة وكثير من أصحابه... »، وكأن الإمام وأصحابه ليسوا من أهل السنة! وترجمته للإمام الحسن بن زياد رحمه الله تعالى في حاشية ص٧٨ بخمس كلمات فقط هي: «اللؤلؤي الكوفي كذَّبه غيرُ واحد توفي سنة ٤٠٢ [وصوابه٢٠٤]»، وكأنه لم يجد في ترجمته غير تكذيبه، وانظر سيرته العطرة في «الإمتاع» للعلامة الكوثري رحمة الله عليه.

(٢) ٢: ١٣.

(٣) ٢: ١٨٠، ولا نعلم عن النسخة المذكورة غير ما ذكرنا، فلعل فاضلاً يطّلع عليها فيفيدنا.

**وفاته:**

توفي البابرتي بمصر ليلة الجمعة تاسع عشر رمضان سنة ٧٨٦، وقد جاوز السبعين، وحضر جِنازَتَه السلطان ـ وكان قد عاده في مرضه ـ، وهمَّ بحمل نعشِه غيرَ مرَّةٍ، فتحمَّله أكابر الأمراء عنه، وصلَّى عليه عزُّ الدين الرازي، ودفن بالخانقاه المذكورة سابقاً، رحمه الله تعالى ورضي عنه وأرضاه.

ورثاه الشيخ شهاب الدين بن أبي حجلة بأبيات ذكر منها ابن إياس في «بدائع الزهور»[(١)]:

شَــيخٌ إلى سُــبُلِ الرَّشَــادِ مُــسلِّكٌ ... وســبيلُـهُ في العِلـم مـا لا يُـجهَـلُ
شَيخٌ تبحَّـرَ في العُلُـوم فمَـن رأى ... بَحْـراً يَـسُوغُ لِـوَارِدِيـهِ الـمَـنهَلُ
شَيخٌ علـيـهِ مِـنَ الـمَهابَـةِ رَونَـقٌ ... كالـبَـدرِ لكِـنْ وجهُـهُ مُـتَهَلِّلُ
شَـيخٌ تَـقَـدَّمَ في العُلُـوم كأنَّـهُ ... إن عُـدَّ أربـابُ الفـضـائلِ أوَّلُ
شَـيخٌ بِحُسْنِ بـيانِهِ وشُرُوطِـهِ ... مـا بـابُ بالمفـتـاح[(٢)] بـابٌ مُقـفَـلُ

---

(١) ابن أبي حجلة: هو أحمد بن يحيى التلمساني الحنفي، ترجمه الحافظ ابن حجر في «الدرر الكامنة» ١: ٣٢٩-٣٣١، وفي «إنباء الغمر» ١: ٢٧، وأرَّخ وفاته فيهما سنة ٧٧٦. وهنا إشكال، وهو أنه قد رثى البابرتي على ما ذكر ابن إياس، والبابرتي توفي سنة ٧٨٦، فإما أن يكون ما ذكره الحافظ ابن حجر من تاريخ وفاته خطأً، أو أن الأبيات ليست له، أو أنه قال هذه الأبيات في مدح البابرتي لا في رثائه.

(٢) إشارة إلى «تلخيص المفتاح» للقزويني في البلاغة، وللبابرتي شرح عليه، ولو قال: «ما عادَ بالمفتاح بابٌ مُقفَلُ» لكان أجود.

(**تنبيه**): قال الأستاذ الزركلي في «الأعلام»[١] ـ تعليقاً على قوله: «نسبة إلى «بَابَرْتَى» من أعمال دُجيل ببغداد، أو «بَابِرْت» التابعة لأرزن الروم (أرضروم) بتركيا» ـ قال: أما نسبته إلى «بَابَرْتَى» التي هي من أعمال «دُجيل»، وقد تكون اندرست أو تغيَّر اسمُها، فلم أجد في المصادر مَن ذكرها قبل السيوطي في «لب اللباب»، وعنه نقل وليُّ الله الدهلوي في رسالته «الانتباه»، وعنهما أخذ صاحب «الفوائد البهية». ويظهر أن السيوطي اعتمد في النسبة إلى هذه البلدة على ما جاء في «معجم البلدان»[٢] من وصف «بَابَرْتَى» بفتح الباء الثانية، مع أن «معجم البلدان» نفسه يذكر بلدة أخرى هي «بَابِرْت»، ويضبطُها بكسر الباء التي قبل الراء، و«بَابِرْت» هذه باقية ومعروفة إلى اليوم،...، وهي على بُعد ١٠٠كم من «أرضروم» في تركيا،...، وعندي أن نسبة صاحب الترجمة إلى هذه البلدة أرجح، لقول ابن قاضي شهبة وابن إياس إنه رومي. انتهى[٣].

---

(١) ٧: ٤٢.

(٢) ١: ٣٠٧.

(٣) مصادر ترجمة البابرتي:

«الدرر الكامنة» لابن حجر ٤: ٢٥٠-٢٥١، و«إنباء الغمر» له ٢: ١٧٩-١٨١، و«تاج التراجم» لابن قطلوبغا (رقم١٩٩)، و«بغية الوعاة» للسيوطي ١: ٢٣٩، و«حسن المحاضرة» له، و«طبقات الحنفية» لابن الحنائي (ترجمة٢٣٤)، و«النجوم الزاهرة» لابن تَغْري بَـرْدي الأتابكي ١١: ٣٠٢-٣٠٣، و«بدائع الزهور في وقائع الدهور» لابن إياس ١: ٢: ٣٥١-٣٥٢، و«شذرات الذهب» لابن العماد الحنبلي ٦: ٢٩٣-٢٩٤، و«الفوائد البهية» للكنوي ص١٩٥-١٩٩، و«الأعلام» للزركلي ٧: ٤٢، و«معجم المؤلفين» لعمر رضا كحالة ٣: ٦٩١.

## كلمة حول الوصية ونسبتها إلى الإمام أبي حنيفة:

قال العلامة السيِّـد محمد مرتضى الزَّبيدي رحمه الله تعالى في «إتحاف السادة المتقين»[1] بعد أن ذكر أن الإمام الماتريدي رضي الله عنه بنى كتبه في العقائد على نصوص الإمام أبي حنيفة، وهي في خمسة كتب نُسِبَت إليه، وهي: «الفقه الأكبر» و«الفقه الأبسط» و«العالم والمتعلم» و«رسالة أبي حنيفة إلى البتي» و«الوصية»، قال رحمه الله: اختُلِفَ في ذلك كثيراً، فمنهم مَن يُنكِرُ عَزوَها إلى الإمام مطلقاً وأنها ليست مِن عَمَلِه. ومنهم مَن يَنسِبُها إلى محمد بن يوسف البخاري المكنى بأبي حنيفة، وهذا قولُ المعتزلة لِـمَـا فيها من إبطال نصوصهم الزائغة، وادِّعائـهم كونَ الإمام منهم، كما في «المناقب الكردرية»[2]، وهذا كذبٌ منهم على الإمام، فإنه رضي الله عنه وصاحباه أَوَّلُ مَن تكلَّم في أصول الدِّين وأتقنَها بقواطع البراهين على رأس الـمئة الأولى، ففي «التبصرة البغدادية»[3]: أول مُتكلِّمي أهل السُّنَّة من الفقهاء أبو حنيفة، أَلَّف فيه «الفقه الأكبر» و«الرسالة» في نصرة أهل السنة، وقد ناظَرَ فرقةَ الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية، وكانت دُعَاتُهم بالبصرة، فسافر إليها نيِّفاً وعشرين مرة، وفضَّهم بالأدلة الباهرة، وبلغ في الكلام إلى أنه كان الـمُشارَ إليه بين الأنام، واقتفى به تلامذته الأعلام. اهـ.

---

(١) ٢: ١٣-١٤.

(٢) «مناقب أبي حنيفة» للكردري ص١٢٢، وانظر أيضاً ص١٦٠.

(٣) يعني كتاب «أصول الدين» للأستاذ عبد القاهر البغدادي رحمه الله، وكلامه في ص١٦٢ منه بنحو ما هنا، وانظر أيضاً ص١٦٤ منه.

وفي «مناقب الكردري» عن خالد بن زيد العمري: أنه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وحماد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناسَ، أي: ألزموا المخالفين، وهم أئمة العلم[١].

وعن الإمام أبي عبد الله الصيمري: أن الإمام أبا حنيفة كان مُتكلِّمَ هذه الأمة في زمانه وفقيههم في الحلال والحرام.

وقد عُلِمَ مما تقدَّم أن هذه الكتب من تأليف الإمام نفسه، والصحيح أن هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه، كحماد، وأبي يوسف، وأبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، وأبي مقاتل حفص ابن مسلم السمرقندي[٢]، فهم الذين قاموا بجمعها، وتلقَّاها عنهم جماعةٌ من الأئمة، كإسماعيل بن حماد، ومحمد بن مقاتل الرازي، ومحمد بن سماعة، ونُصير ابن يحيى البلخي، وشداد بن الحكم، وغيرهم، إلى أن **وصلت بالإسناد الصحيح** إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، فمَن عزاهنَّ إلى الإمام صحَّ لكون تلك المسائل من إملائه، ومَن عزاهنَّ إلى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صحَّ لكونها مِن جَـمعِه.

ونظيـرُ ذلك «المسندُ» المنسوبُ للإمام الشافعي، فإنه من تخريج أبي عمرو محمد ابن جعفر بن محمد ابن مطر النيسابوري لأبي العباس الأصم من أصول الشافعي.

---

(١) انظر «مناقب أبي حنيفة» للموفق المكي ص١٠٠.

(٢) حماد بن أبي حنيفة هو راوي «الفقه الأكبر»، وأبو يوسف راوي «الرسالة» و«الوصية»، وأبو مطيع البلخي هو راوي «الفقه الأبسط»، وأبو مقاتل هو راوي «العالم والمتعلم»، والكتب الخمسة مطبوعة بتحقيق العلامة الكبير الشيخ الكوثري، وأسانيدها مثبتة هناك سوى «الوصية»، وسنذكر إسنادها قريباً.

ونحن نذكر لك مَن نقل مِن هذه الكتب واعتمد عليها، فمِن ذلك فخرُ الإسلام علي بن محمد البزدوي قد ذكر في أول «أصوله» جملة من «الفقه الأكبر» وكتاب «العالم» و«الرسالة»[١]، وذكرَ بعضَ مسائلِ الكتب المذكورة في كُلّ من شروح «الكافي» لحسام الدين السِّغناقي، و«الشامل» للقوام الإتقاني، و«الشافي» لجلال الدين الكولاني، و«بيان الأصول» للقوام الكاكي، و«البرهان» للبخاري، و«الكشف»[٢] لعلاء الدين البخاري، و«التقرير» لأكمل الدين البابرتي.

وذُكِرَت «الرسالة» بتمامها في أواخر «خزانة الأكمل» للهمداني، وذكرها الإمام الناطفي في «الأجناس».

وذُكر كثيرٌ من مسائل كتاب «العالم» في «المناقب» للإمام نجم الدين النسفي وللخوارزمي، و«الكشف» لأبي محمد الحارثي الحافظ، وبعضها في نكاح أهل الكتاب في «المحيط البرهاني».

وذكر بعضَ مسائل «الفقه الأكبر» شيخُ الإسلام محمدُ بن إلياس في «فتاويه»، وابنُ الهمام في «المسايرة».

وذكر بعضَ مسائل «الفقه الأبسط» الإمامُ أبو المعين النسفي في «التبصرة» في فصل التقليد وغيره[٣]، ونور الدين البخاري في «الكفاية» في فصل التنزيه، وحافظ الدين النسفي في «الاعتماد شرح العمدة» و«كشف المنار»، والناطفي في «الأجناس»،

---

(١) انظر «أصول البزدوي» ١: ٣٥-٣٦ مع «كشف الأسرار».

(٢) يعني «كشف الأسرار عن أصول البزدوي»، وانظر منه ١: ٣٥-٣٨.

(٣) نقل النسفي عن «الفقه الأكبر» و«العالم والمتعلم» في مواضع من «التبصرة»، منها ١: ٢٥.

والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب «الاعتقاد»، وأبو شجاع الناصري في «البرهان الساطع» شرح عقائد الطحاوي، وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضاً، وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحاً نفيساً.

وذكر «الوصية» بتمامها الإمام صارم الدين المصري في «نظم الجمان»[1]، ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في «الطبقات السنية»[2]، والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل «شرح الهداية»، وذكر بعضَ مسائلها ابن الهمام في «المسايرة»[3]، وشرحها الشيخ أكمل الدين البابرتي.

فقد ذكر جملاً من مسائل الكتب الخمسة منقولاً عنها في نحو ثلاثين كتاباً من كتب الأئمة، وهذا القدرُ كافٍ في تلقِّي الأمة لها بالقبول. والله أعلم. انتهى كلام السيد الزبيدي رحمه الله تعالى، وقد نقلناه بطوله لنفاسته، ويُضافُ إليه شروح الكتب المذكورة من قِبَل أئمة الحنفية وعلمائهم، وهو دليلٌ ظاهرٌ على قَبولِهم لِما فيها، وتصحيحِ نِسبَتِها إلى الإمام تأليفاً أو إملاءً.

فقد شرح «الفقه الأكبر»[4] جماعةٌ من الفضلاء، منهم العلامة أبو الليث السمرقندي المتوفى سنة ٣٧٣[5]، والعلامة البزدوي صاحب الكتاب المشهور في

---

(١) وتمام اسمه «نظم الجمان في طبقات أصحاب إمامنا النعمان» للشيخ صارم الدين إبراهيم بن محمد بن دقماق الحنفي المتوفى سنة ٨٠٩. كذا في «كشف الظنون».

(٢) ١: ١٥٦-١٦٠، وقد قابلنا نص «الوصية» عليها، وأثبتنا الفروق في الحواشي.

(٣) بل نقل ابن الهمام عن «الوصية» صراحة في «المسايرة» ص٣٧٨.

(٤) غالب المذكور هنا مستفاد من «كشف الظنون» و«تاريخ التراث العربي» لسزكين.

(٥) وهو مطبوع، ونُسب في بعض الطبعات إلى أبي منصور الماتريدي، وهو خطأ نبَّه عليه العلامة الكوثري في مقدمة «العالم والمتعلم» ص٤.

الأصول المتوفى سنة ٤٨٢، والبابرتي مؤلف هذا الكتاب وسمَّـاه «الإرشاد»، وإلياس بن إبراهيم السِّينوبي المتوفى سنة ٨٩١، وهو شرح مفيد، وأبو المنتهى أحمد ابن محمد المغنيساوي المتوفى سنة ٩٣٩، وسمَّـاه «الحكمة النبوية»، ومحيي الدين محمد بن بهاء الدين بن لطف الله البَيرامي المتوفى سنة ٩٥٦ شرحاً جمع فيه بين الكلام والتصوُّف، وأتقَنَ المسائلَ وأوضَحَها غايةَ الإيضاح، سمَّـاه «القول الفصل»، والعلامة علي القاري المتوفى سنة ١٠١٤ في مجلد وسمَّـاه «منح الروض الأزهر»[١].

واختصر «الحكمة النبوية» الحكيم إسحاق الرومي المتوفى سنة ٩٥٠.

ونظمه أبو البقاء الأحمدي سنة ٩١٨، وسمَّـاه «عقد الجوهر نظم نثر الفقه الأكبر»، ونظمه إبراهيم بن حسام الجِرمِياني المعروف بشريفي المتوفى سنة ١٠١٦.

وشرح «الفقه الأبسط» إبراهيم بن إسماعيل الملطي من القرن الخامس، وعطاء بن علي بن محمد الـجُوزجاني من القرن السابع.

وشرح «الوصية» البابرتي ـ وهو كتابنا هذا ـ، وشرحها أيضاً علي القاري، وملا حسين بن إسكندر الرومي المتوفى حوالي سنة ١٠٨٤، وشرحه مطبوع في الهند ثم في قطر، وعمدته فيه شرح البابرتي كما صرح في مقدمته، وشرحها الإمام الـحُصُوني واسمه «ظهور العطية»، وشرحها نور الدين إبراهيم بن حسن أفندي الأُسْكُداري المتوفى سنة ١٢٦٠، وشَرحُه مطبوع بإستانبول، ولها شرح مسمى بـ«خلاصة الأصول»، وآخر بـ «تلخيص خلاصة الأصول».

---

(١) وقد طُبِـعَ غير مرة، وأفضلها الطبعة التي اعتنى بها العلامة الفقيه الشيخ وهبي سليمان غاوجي حفظه الله تعالى.

وشرح «العالم والمتعلم» أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك (ت ٤٠٦).

وقال الكردري في «المناقب»[١]: رأيت بخط العلامة مولانا شمس الملة والدين الكردري البراتقيني العمادي هذين الكتابين ـ يعني «الفقه الأكبر» و«العالم والمتعلم» ـ وكتب فيهما أنهما لأبي حنيفة، وقد تواطَأَ على ذلك جماعةٌ كثيرةٌ من المشايخ.

وقال مولانا العلامة المحقِّق الناقد الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله في مقدمة «العالم والمتعلم»[٢]: تلك الرسائل هي العمدة عند أصحابنا في معرفة العقيدة الصحيحة التي كان عليها النبيُّ ﷺ وأصحابُه الغُرُّ الميامينُ ومَن بعدهم من أهل السنة على توالي السنين، وإمام الهدى أبو منصور الماتريدي رضي الله عنه وعن سائر الأئمة بنى توضيح الدلائل، على مسائل تلك الرسائل، كما جرى على ذلك الإمام المجتهد أبو جعفر الطحاوي في كتابه «بيان عقائد أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن» رضي الله عنهم المعروف بـ«عقيدة الطحاوي»[٣]، فيتبيَّن من ذلك مبلغ أهمية تلك الرسائل عند الباحثين. اهـ.

قلت: وتلقِّي الحنفيَّة لهذه الرسائل بالقبول يغني عن البحث في الأسانيد، فقد صرَّح غيرُ واحدٍ من أهل العلم من المحدِّثين والأصوليين بأن الحديث النبوي إذا

---

(١) ص١٢٢.

(٢) ص٣.

(٣) ومسائل هذه الرسائل متفقة مع «عقيدة الطحاوي» التي هي «بيان السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة، أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمهم الله تعالى»، بل بعض مسائلها متفقة معها باللفظ أيضاً.

تلقَّته الأمةُ بالقبول وعملت به كان ذلك تصحيحاً له، وإن كان لا يصح من جهة الإسناد، منهم ابن عبد البر وأبو إسحاق الإسفراييني وابن القيم وابن حجر وابن الهمام والسخاوي والسيوطي(١)، فإذا كان هذا في الحديث النبوي، والأمر فيه شديد، فكيف بالكتب والرسائل التي لا يُعتنى بنقلها كما يُعتنى بنقل الأحاديث، بل إن بعض الكتب المشهورة التي تتوفر الدواعي على نقلها من طرق لم تصل إلينا إلا من طرق غريبة وروايات آحاد، والله تعالى أعلم.

## الكلام على إسناد الوصية:

جاء إسناد «الوصية» في أول نسخة خطية محفوظة بمكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت بالمدينة المنوَّرة بساكنها ﷺ تحت رقم ٢٣٤، وهو من رواية شيخ الإسلام مصطفى عاشر بإسناده إلى قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الإتقاني المكنى بأبي حنيفة صاحب «غاية البيان»(٢)، عن مفتي الأنام حسام الدين حسين بن علي بن الحجاج السِّغْناقي، عن الإمام حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري، عن شمس الأئمة محمد بن عبد الستار بن محمد الكردري، عن الإمام الهمام برهان

---

(١) انظر كلامهم والأمثلة على هذه القاعدة فيما كتبه العلامة المحقِّق المتفنِّن الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله تعالى آخر «الأجوبة الفاضلة» للإمام اللكنوي رحمه الله.

(٢) الفقيه الحنفي المتوفى سنة ٧٥٨. انظر ترجمته في «الدرر الكامنة» ١: ٤١٤-٤١٦، و«الفوائد البهية» ص٥٠-٥٢، وهو في طبقة شيوخ البابرتي، وشيخه حسام الدين السِّغناقي هو شيخ قوام الدين الكاكي الذي هو شيخ البابرتي، فالظاهر أن رواية «الوصية» وقعت للبابرتي من طريق الكاكي عن السِّغناقي، ولذا ذكرنا الإسناد من عنده، لأن الذي يهمُّنا تراجم السِّغناقي فمن فوقه، أي تراجم رجال الإسناد إلى عصر البابرتي، فوصولها إلى البابرتي وشرحه لها يغني عن تتبُّع الإسناد إلى ما بعد عصره، والله أعلم.

الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الرَّشْداني الـمَرْغِيناني صاحب «الهداية»، عن الإمام ضياء الدين محمد بن الحسين النوسوخي، عن الإمام علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، عن الإمام سيف الحق أبي المعين ميمون ابن محمد بن محمد المكحولي النسفي، عن الإمام أبي طاهر محمد بن المهدي الحسيني، عن الإمام أبي يعقوب إسحاق بن منصور السيَّاري، عن الإمام أبي الفضل أحمد بن علي السليماني، عن الإمام أبي سعيد حاتم بن عقيل الجوهري، عن الإمام محمد بن سماعة التميمي، عن الإمام أبي يوسف يعقوب الأنصاري، عن الإمام الأعظم سيدي أبي حنيفة رضي الله عنه وعنهم أنه قال في إملاء وصيته: اعلموا أصحابي وفَّقكم الله تعالى أن مذهب أهل السنة والجماعة على اعتقاد اثنتي عشرة خصلة، فمن كان يستقيم على هذه الخصال فقد هدي إلى صراط مستقيم، أولها: الإيمان... إلخ.

وهذه تراجم رجال الإسناد:

١ ـ حسام الدين السِّغناقي: هو الحسين بن علي بن الحجاج السِّغناقي، علامة فاضل فقيه جدلي نحوي، صاحب المصنفات الجليلة، مثل «شرح الهداية» و«شرح أصول البزدوي» و«شرح التمهيد» للنسفي وغيرها، توفي سنة ٧١٠، رحمه الله تعالى[١].

٢ ـ محمد بن محمد بن نصر البخاري: هو حافظ الدين أبو الفضل محمد بن محمد البخاري، الحافظ الثقة المتقن المُحقِّق المعروف بالرواية وجَودة السَّماع، تفقَّه

(١) له ترجمة في «الجواهر المضية» لعبد القادر القرشي ٢: ١١٤-١١٦، و«الدرر الكامنة» لابن حجر ٢: ٦٠ وهي فيه مما ألحقه السخاوي به، وقال: أهمله شيخُنا كعادته مع الحنفية، و«الفوائد البهية» للكنوي ص٦٢.

على محمد بن عبد الستار الكردري وغيره، وأخذ عنه حسام الدين السِّغناقي وغيره، توفي سنة ٦٩٣، رحمه الله تعالى(١).

٣ ـ محمد بن عبد الستار الكردري: هو شمس الأئمة محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادي الكردري البراتقيني، الإمام البارع فقيه المشرق، تفقَّه على برهان الدين المرغيناني وقاضي خان وغيرهما، وتفقَّه عليه جماعةٌ منهم حافظ الدين البخاري، توفي سنة ٦٤٢، رحمه الله تعالى(٢).

٤ ـ برهان الدين الـمَرْغِيناني: هو أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني الفرغاني المرغيناني، العلامة المحقق شيخ الإسلام صاحب «الهداية»، تفقَّه على جماعة منهم الإمام نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي، وفاق شيوخه وأقرانه، وتفقَّه عليه الجمُّ الغفير، وممن انتفع به كثيراً وتخرَّج به وروى «الهداية» للناس عنه شمس الأئمة محمد بن عبد الستار الكردري، توفي سنة ٥٩٣، رحمه الله تعالى ورضي عنه(٣).

قلنا: وبهذا الإسناد يروي السِّغناقي «الهداية» عن مؤلفها، كما في «الجواهر المضية»، وبه من طريق السِّغناقي يرويها المتأخِّرون في أثباتهم.

٥ ـ محمد بن الحسين النوسوخي: هو ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر ابن عبد العزيز النوسوخي، تفقَّه على الإمام علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد

---

(١) له ترجمة في «الجواهر المضية» ٣: ٣٣٧، و«الفوائد البهية» ص١٩٩-٢٠٠.

(٢) له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢٣: ١١٢-١١٣، و«الجواهر المضية» ١: ٦٢٧-٦٢٩، و«الفوائد البهية» ص١٧٦-١٧٧.

(٣) له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ٢١: ٢٣٢، و«الجواهر المضية»٣: ٢٢٨-٢٣٠.

السمرقندي مصنف «تحفة الفقهاء» شيخ الكاساني صاحب «البدائع» وروى عنه، وتفقَّه عليه المرغيناني صاحب «الهداية»، قال المرغيناني في «مشيخته» ـ كما في «الجواهرالمضية» ـ: أجاز لي جميع مسموعاته مشافهةً بمروٍ، وكتب بخط يده سنة خمس وأربعين وخمس مئة، ومن مسموعاته كتاب «الصحيح» لمسلم، توفي سنة ٥٤٥، رحمه لله تعالى[١].

٦ ـ أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: هو علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي صاحب «تحفة الفقهاء»، الإمام العلامة الفاضل الجليل القدر، تفقَّه على أبي المُعين النَّسَفي، وتفقَّه عليه الكاساني صاحب «البدائع»[٢].

٧ ـ أبو المعين ميمون بن محمد النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد ابن مكحول، الإمام المتكلم الأصولي الفقيه الحجَّة، ولد سنة ٤١٨، وتوفي سنة ٥٠٨، رحمه الله تعالى[٣].

---

(١) له ترجمة في «الجواهر المضية» ٣: ١٤٦-١٤٧، و«الفوائد البهية» ص١٦٦.

(٢) له ترجمة في «الجواهر المضية» ٣: ١٨، و«الفوائد البهية» ص١٥٨.

(٣) «الجواهر المضية» ٣: ٥٢٧، والعجب من الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس صاحب كتاب «أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة» ـ وهو رسالة الدكتوراة التي قدَّمها إلى جامعة الإمام محمد ابن سعود، وأجيزت مع مرتبة الشرف الأولى مع التوصية بالطبع والتبادل بين الجامعات، وقد درس في كتابه هذا إسناد كتب أبي حنيفة ومنها «الوصية» ـ أن يقول في كل من الكاساني والسمرقندي وأبي المعين النسفي أن مترجميهم لم يذكروا فيهم جرحاً ولا تعديلاً. أفلا يعلم أن هؤلاء ليسوا من رواة الحديث ليتكلم فيهم أهل الجرح والتعديل! وأنّ طلبَ النص على توثيق وتعديل هؤلاء مثلُ طلبِ النص على توثيق ابن دقيق العيد والشاطبي وابن الصلاح والنووي والسبكي وأمثالهم! وأنّ مَن ارتضاه الناس إماماً في الفقه وصار أحد أركان مذهب فقهي متَّبع لا يُسأل عن مثله.

٨ ـ أبو طاهر محمد بن المهدي الحسيني: كذا جاء هنا، والصواب: أبو طاهر المهدي بن محمد الحسيني، كما جاء في إسناد كتاب «العالم والمتعلم» لأبي حنيفة من طريق أبي المعين النسفي عن أبي طاهر هذا[١].

ولعله المهدي بن محمد الحسيني الموسوي، ولد بأصبهان سنة ٤٨٣، ونشأ ببغداد، وسمع ابن طلحة النعالي وابن البطر[٢]، قال السمعاني: كتبتُ عنه وخسف بجَنْـزة[٣] في سنة ٥٣٤، فهلك فيها عالَـمٌ لا يُـحصَون من المسلمين منهم هذا الواعظ. ذكره الحافظ الذهبي في «تاريخ الإسلام» وفي «سير أعلام النبلاء»[٤] لكن كناه فيهما أبا البركات لا أبا طاهر.

٩ ـ أبو يعقوب إسحاق بن منصور السيَّاري:

كذا جاء هنا، والصواب في اسمه: أبو يعقوب يوسف بن منصور السياري، ويوسف هذا ترجمه عبد القادر القرشي واللكنوي، وذكرا أنه تفقَّه على أبي إسحاق

---

(١) وهذا الإسناد يروي به الموفق المكي كتاب «العالم والمتعلم»، وقد ساقه في «مناقب أبي حنيفة» ١: ٨٦، وقد رأيناه أيضاً أول نسخة خطية من «العالم والمتعلم» مصورة في مكتبة الجامعة الأردنية عن الأصل المحفوظ في مكتبة شستربتي، وهذا الإسناد يلتقي مع إسناد الوصية من النسفي إلى الجوهري.

(٢) ابن طلحة النعالي: هو الحسين بن أحمد بن محمد المتوفى سنة ٤٩٣. له ترجمة في «السير» ١٩: ١٠١. وابن البطر: هو أبو الخطاب نصر بن أحمد بن عبد الله بن البطر المتوفى سنة ٤٩٤. له ترجمة في «السير» ١٩: ٤٦.

(٣) من بلاد أذربيجان. «معجم البلدان» لياقوت الحموي ٢: ١٧١.

(٤) «السير» ٢٠: ٥٢، وذكره أيضاً ابن الجوزي في «المنتظم» ١٠: ٨٨ وزاد في شيوخه: ثابت بن بندار وأبا الحسين بن الطيوري. وقال الدكتور الخميس: لم أقف له على ترجمة.

محمد بن منصور النوقدي[١]، وذكرا في ترجمة إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد الأنصاري الوائلي المتوفى سنة ٥٣٤[٢] أنه سمع كتاب «العالم والمتعلم» على أبي يعقوب السياري بقراءة والده، والظاهر أنه سمعه وهو صغير فوالده توفي سنة ٤٦١.

قلت: ولم أقف على تاريخ مولده ولا وفاته، لكن سماعه من النوقدي (ت ٤٣٤) يشير إلى أن مولده كان في أواخر القرن الرابع، وسماع إبراهيم بن إسماعيل الأنصاري الوائلي (ت ٥٣٤) منه ـ كما سلف قريباً ـ، وسماع المهدي بن محمد الحسيني (ت ٥٣٤) منه هنا، وتلمذة أبي اليسر البزدوي (ت ٤٩٣) عليه[٣]، يشير إلى أن وفاته كانت في النصف الثاني من القرن الخامس. والله أعلم

وقد وُصِفَ في إسناد الموفق المكي الذي أشرنا إليه سابقاً بالحافظ.

١٠ـ أبو الفضل أحمد بن علي السليماني:

هو الإمام الحافظ الـمُعمَّر محدِّث ما وراء النهر أبو الفضل أحمد بن علي بن عمرو السُّليماني البِـيكَندي البُخاري المولود سنة ٣١١، وسمع محمد بن حمدويه بن سهل المروزي (ت ٣٢٧)، وعلي بن سختويه وعلي بن إبراهيم بن معاوية، ومحمد بن إسحاق الخزاعي، ومحمد بن صابر بن كاتب، وصالح بن زهير البخاريين، وعلي بن إسحاق المادرائي، وأبا العباس الأصمّ، وعبد الله بن جعفر بن فارس، قال الذهبي:

---

(١) «الجواهر المضية» ٣: ٦٤١، و«الفوائد البهية» ص٢٣٣، ولم يتنبه الدكتور الخميس إلى تحريف «يوسف» إلى «إسحاق» فقال: لم أقف له على ترجمة.

(٢) «الجواهر المضية» ١: ٧٣-٧٥، و«الفوائد البهية» ص٩.

(٣) كما في ترجمة أحمد بن علي الظهير البلخي من «الفوائد البهية» للكنوي ص٢٧.

حدَّث عنه جعفر بن محمد المستغفري، وولده أبو ذر محمد بن جعفر، وجماعةٌ لا نعرفهم بتلك الديار. وتوفي سنة ٤٠٤، رحمه الله تعالى[١].

١١ـ أبو سعيد حاتم بن عقيل الجوهري:

هو أبو سعيد حاتم بن عقيل بن المهتدي بن إسحاق المراري اللؤلؤي[٢]، ذكره السمعاني في «الأنساب»[٣]، وقال: يروي عن عبد الله بن حماد الآملي (ت ٢٦٩) والفتح بن أبي علوان[٤] ويحيى بن إسماعيل، روى عنه القاسم بن محمد بن القاسم بن خليل، توفي في ذي القعدة سنة **٣٣٣**.

وذكره ابن ماكولا في «الإكمال»[٥] وزاد في شيوخه: داود بن أبي العوام وعلي ابن الحسين.

١٢ـ محمد بن سماعة التميمي:

هو أبو عبد الله محمد بن سماعة بن عبد الله التميمي الكوفي، قاضٍ فاضلٌ ثقةٌ، روى عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن والليث بن سعد، وروى عنه الحسن بن

---

(١) ترجمته في «سير أعلام النبلاء» للذهبي ١٧: ٢٠٠، و«تذكرة الحفاظ» له ٣: ١٠٣٦، و«العبر» له ٣: ٨٩، و«طبقات الشافعية الكبرى» لابن السبكي ٤: ٤١، و«شذرات الذهب» ٣: ١٧٢، وعنه نقولات كثيرة في كتب الجرح والتعديل المتأخرة كـ«تهذيب التهذيب»، ومع هذا قال الدكتور محمد الخميس: لم أقف له على ترجمة !

(٢) فيكون نسبته «الجوهري» إلى صناعة الجواهر بقرينة نسبته «اللؤلؤي» هنا.

(٣) ٥: ٢٤٨.

(٤) وإسناد الموفق المكي إلى «العالم والمتعلم» الذي أشرنا إليه سابقاً هو من رواية أبي الفضل السليماني، عن أبي سعيد الجوهري، عن الفتح بن أبي علوان. ومحمد بن يزيد. فهذا يؤكد أنه هو.

(٥) ٧: ٢٣٩، وقال الدكتور الخميس: لم أقف له على ترجمة !

محمد بن عنبر ومحمد بن عمران الضَّبِّيُّ، توفي سنة ٢٣٣ وقد جاوز المئة، رحمه الله تعالى(١).

١٣ـ أبو يوسف:

هو الإمام الحافظ القاضي يعقوب بن إبراهيم الأنصاري المتوفى سنة ١٨٢ رضي الله عنه، وقد كُتبت عنه الكتب والدراسات والرسائل، وهو أشهر من أن يُعرَّف به هنا.

وهذا الإسناد لا يصحُّ على منهج المحدِّثين لانقطاعه بين الجوهري وابن سماعة، ولعدم جزمنا يقيناً بأن أبا طاهر الحسيني المترجم في «السير» هو نفسُه الذي في هذا الإسناد، لكن مثل هذا يُتسامح في عدم وقوفنا على ترجمته، فقد ضاعت تراجم كثيرين مثله لأنهم ليسوا من رواة الحديث، ولبُعدِ ديارِهم، وضياعِ كثير من كتب تواريخ تلك البلاد، وعدمِ اهتمام المشارقة بتراجم غير المحدِّثين من تلك الديار(٢)، وتأخّر تدوين تراجم الحنفية، إضافةً إلى النظر في حال الأئمة الثقات الذين رووا هذه الرسالة بهذا الإسناد، ونقلهم إياها لِـمَن بعدهم به، وتلقِّيهم لها بالقبول، بل تلقِّي الحنفيَّـة جميعاً لها بالقبول ـ كما سلف نقلُه عن الزَّبيدي بتوسع ـ يغني عن البحث في الإسناد عند جماعة من أهل العلم، وهذه القرائن جميعها مع هذا الإسناد توثِّق نسبة هذه «الوصية» إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه.

---

(١) له ترجمة في «سير أعلام النبلاء» ١٠: ٦٤٦–٦٤٧، و «الجواهر المضية» ٣: ١٦٨–١٧٠، و«الفوائد البهية» ص١٧٠–١٧١، وهو مترجم تمييزاً في «تهذيب الكمال» و«تهذيب التهذيب» و«تقريب التهذيب» وفيه: صدوق، مع أن حقه أن يكون ثقة.

(٢) وتذكَّر ما قاله الحافظ الذهبي رحمه الله في «السير» في ترجمة الحافظ أحمد بن علي السليماني محدِّث ما وراء النهر: حدَّث عنه جماعةٌ لا نعرفهم بتلك الديار.

ثم يُقال لِـمَن لم يقتنع بهذا إننا ننشر شرح هذه الرسالة كعقيدة للبابرتي الذي ارتضاها فشرحها، ثم ننشره كعقيدة للحنفية الذين تواردوا على قبول ما فيها، فما في هذا الكتاب يُمثِّل عقيدة البابرتي أولاً، وعقيدة الحنفية ثانياً، سواء صحَّت نسبةُ المتن إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة أم لم تصح. والله تعالى أعلم.

**وصف الأصول الخطية:**

كنا قد وقفنا على نسخة خطية مصوَّرة في مكتبة الجامعة الأردنية في عمَّـان من هذا الشرح النفيس، فنظرنا فيه فوجدناه حريًّاً بالطبع والنشر لنفعِ أهل العلم وطلَّابه به، ولإظهار آثار الإمام البابرتي التي لم يُطبع منها إلا «العناية» و«شرح العقيدة الطحاوية» و«شرح التلخيص»، فتوجَّهت النيَّـة إلى إخراجه إخراجاً يليق به، فسعينا في الحصول على نسخ أخرى منه، فتمكنَّا من الحصول على ثلاث نسخ أخرى منه، فصار عندنا أربع نسخ للشرح، وإليك وصفُها:

**أولاً: النسخة المرموز إليها بـ (ص)، وهي المعتمدة أصلاً في الأغلب:**

وهي نسخة مصوَّرة عن الأصل الخطي المحفوظ في مكتبة أيا صوفيا في إستانبول تحت رقم (٢٣٣٠)، وعدد أوراقها ٤٦ ورقة، وفي كل صفحة منها ١٥ سطراً، وفي كل سطر منها ٩ كلمات تقريباً، ويظهر على لوحة العنوان ختم وقف السلطان محمود خان الأول بن مصطفى الثاني المتوفى سنة ١١٦٨هـ[(١)]، وتحت العنوان نصُّ الوقف بتحرير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف لحرمين الشريفين.

---

(١) وفي ترجمته في «تاريخ الدولة العلية» للأستاذ محمد فريد بك المحامي ص٣٢٦ أن من آثاره الحسان تأسيس أربع كتبخانات ألحقها بجوامع أيا صوفيا ومحمد الفاتح والوالدة وغلطا سراي. اهـ. فتكون هذه النسخة مما وقفه في أيا صوفيا رحمه الله تعالى.

وفي الورقة الأخيرة منها ما نصه: «وكان الفراغ من تحريره على يد العبد الضعيف النحيف المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف برهان بن علي بن إسحاق حامداً لله ومصلياً على نبيه محمد وآله في تاريخ سنة إحدى وخمسين وثمان مئة».

وهي نسخة مُتقنة جداً يَندُرُ وقوعُ الخطأ فيها، ويظهر أنها قوبلت على أصل جيِّد لوجود بعض التصحيحات على هوامشها، ولنفاسة هذه النسخة وقِدَمِها اعتمدناها أصلاً إلا إذا ترجَّح خلاف ما فيها.

**ثانياً: النسخة المرموز إليها بـ (ف):**

وهي نسخة مصوَّرة عن الأصل الخطي المحفوظ في مكتبة أسعد أفندي في إستانبول تحت رقم (١٢١٠)، وعدد أوراقها ٢٢ ورقة، في كل صفحة منها ٢٣ سطراً، وفي كل سطر ١٢ كلمةً تقريباً.

وقد انتهت إلينا هذه النسخة ناقصةَ الورقة الأخيرة التي يُذكر فيها عادةً اسمُ الناسخ وتاريخُ النسخ، لكن ذكر الأستاذ فؤاد سزكين في «تاريخ التراث العربي» أنها من القرن الثاني عشر الهجري، ويُؤيِّدُه أنّ على أحد هوامشها ـ بخط الأصل نفسه ـ فائدةً منقولةً عن «شرح الأمالي» للعلامة علي القاري المتوفى سنة ١٠١٤، فهي بعد الألف جزماً.

وعلى هوامش هذه النسخة تصحيحاتٌ تدل على أنها قُوبِلَت على أصلٍ جيِّد، وعليها بعضُ الفوائد والتوضيحات التي تدل على أنها كانت بيد بعض أهل العلم.

**ثالثاً: النسخة المرموز إليها بـ (ج):**

وهي نسخة مصوَّرة عن الأصل الخطي المحفوظ في الولايات المتحدة في مكتبة برنستون مجموعة جاريت برقم (٢٠٨٢)، ومنها صورة ميكروفيلم في مكتبة الجامعة الأردنية في عمَّـان في شريط رقم (١٩٦)، وعدد أوراقها ٢٨ ورقة. وهي أول نسخة وقفنا عليها، وعليها بدأ العمل.

وهي نسخة جيِّدة إلى حدٍّ ما، مكتوبة بخط فارسيّ واضح، ويظهر أنها لم تُقابل بعد نسخها لوجود بعض التحريفات ووجود بعض السَّقْط فيها.

وفي آخر هذه النسخة ما نصُّه: «تمَّ بعون الله تعالى وحُسنِ توفيقِه شرحُ كتاب «وصيَّـة الإمام الأعظم» للشيخ أكمل الدِّين رحمهما الله تعالى بحرمة سيِّـد المرسلين، آمين، سنة ١٠٥٦».

**رابعاً: النسخة المرموز إليها بـ (ب):**

وهي نسخة وقفنا عليها بعد نهاية عملنا عند بعض الأساتذة، ولم نتبيَّن مصدرها، وهي نسخةٌ مُتقنةٌ يَندُرُ وقوعُ الخطأ فيها، ولنفاستها عُدنا وقابلنا عَمَلَنا عليها، فأفادتنا بعضَ الفوائد، وعدد أوراقها ٤٢ ورقة، في كل صفحة منها ٢١ سطراً، وفي كل سطر منها ٧ كلمات تقريباً.

وفي الصفحة الأخيرة منها ما نصه: «تمَّ الكتابُ المباركُ في يوم الجمعة رابع شهر ربيع الأول من شهور سنة إحدى وأربعين وألف ومئة (١١٤١)، على يد أفقر العباد إلى رحمة ربه الـمُهيمن، السيد عبد الرحمن مُؤمِن، غفر اللهُ له ولوالديه ومشايخه ومُحبِّيه ولِـمَن قرأ فيه ودعا له بالمغفرة» غفر الله لنا وله.

وهذه النسخة مليئة بالفوائد على هوامشها، مما يدلّ على أنها كانت بيد بعض أهل العلم، وكان الـمُحشِّي عليها يختم تعليقاتِه بمصدره غالباً، فنقل عن «شرح العمدة»، و«شرح المسايرة» لابن أبي شريف، و«شرح الأمالي» للقاري، و«شرح الجوهرة» لعبد السلام اللقاني، و«شرح الفقه الأكبر» للبابرتي، و«شرحه» لأبي المنتهى، و«شرح العقائد النسفية» لابن غرس، وغيرها. وقال في الورقة **٣٣**: «سُئل شيخُنا محمد العشماوي»، قلنا: هو العلامة الفقيه المحدث الـمُسنِد محمد بن أحمد بن يحيى العشماوي الأزهري الشافعي المتوفى سنة ١١٦٧[1]، فيحتمل ـ من تاريخ النسخ ومقارنته بسنة وفاة شيخ المحشِّي ـ أن يكون الـمُحشِّي هو الناسِخَ نفسَه، والخط يحتمل ذلك جداً.

وقد نقلنا من هذه الفوائد مجموعة لا بأس بها ستراها معزوَّة إليها.

**عملنا في الكتاب:**

قمنا ـ بعون الله تعالى وتوفيقه ـ بنسخ النصِّ وتفصيلِه وضَبطِه ومُقابلةِ منسوختنا بالنسخ الثلاث، ثم على النسخة الرابعة، وإثبات الفروق الـمُهمة بينها، وما كان فرقاً يسيراً لم نُشِر إليه خشيةَ إثقال الحواشي بما لا فائدة منه، وميَّزنا المتن عن الشرح بوَضعِه بين قوسين وتسويده، وقابلنا المتن على طبعة الإمام الكوثري للوصية[2]

(١) كما في «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» للجبرتي ١ : ٢٨٠.

(٢) طبعت «الوصية» مع «العالم والمتعلم» و«الفقه الأكبر» و«الفقه الأبسط» و«رسالة أبي حنيفة إلى البتي» بتحقيق العلامة الكوثري، وقدَّم لها بمقدمة مفيدة تراها في «مقدمات الإمام الكوثري» ص١٦٥، وعلق على بعض المواضع منها، لكن لم يكن على «الوصية» من هذه التعليقات غير تعليقين: الأول في توضيح قول الإمام: «والقصر» أنه «قصر الرباعية إلى اثنتين»، والثاني عند قول الإمـام فيمن =

ورمزنا إليها بـ(ز)، وقابلناه أيضاً «الطبقات السنية» للتقي التميمي رحمه الله، فإنه نقل نصَّ «الوصية» كاملاً، وقابلناه أيضاً على نسخة خطية منسوخة سنة ١١٠٣هـ، محفوظة في مكتبة مكة المكرمة برقم (٤٠ ـ فقه حنفي)، وإليها الإشارة بقولنا: «النسخة الـمكية»، كما أننا قد أفدنا أيضاً من النسخة الأزهرية للمتن.

وعَزَونا الآيات إلى مواضعها، وخرَّجنا الأحاديث التي استشهد بها المؤلف من الكتب الستة إن كان فيها ـ وهو الغالب ـ، وإلا توسَّعنا في تخريجه حسب ما يقتضيه المقام، ونبَّهنا على ما كان فيه ضعفٌ، وعلّقنا على مواضع من الشرح ببعض التوضيحات والتفسيرات والفوائد اللطيفة مما يتمِّم مقاصد الكتاب، خاصة فيما تُثار حوله في هذا العصر إشكالات ونقدات، وربما أطلنا التعليق حسب ما يقتضيه المقام.

كما قمنا بوضع عناوين للمسائل المذكورة في «الوصية»، ولعدم وجود هذه العناوين في الشرح وضعناها بين حاصرتين.

واللهَ سبحانه نسأل أن يتقبَّل منَّا هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ويجعلَ ما كان فيه من صواب في ميزان حسناتنا، ويتجاوزَ عما وقع فيه من خطأ أو زلَّة قلم.

في عمَّـان الأردن **المحققان**

٢٥ شعبان ١٤٢٦هـ

---

= يرمي السيدة عائشة بما طهَّرها الله منه إنه ولد زنى، وهو قول الشيخ: «بل من قال ذلك في عائشة بعد نزول القرآن ببراءتها فهو كافر خارج عن الملة لا شك، وليس ولد زنى فقط». ولوجود هاتين الفائدتين في كلام الشارح لم نذكرهما في موضعيهما اجتناباً للتكرار، ثم ترجَّح أن ننبِّه إلى هذا هنا، حتى لا يُظنَّ أننا أغفلنا شيئاً من تعليقات الشيخ الكوثري رحمه الله تعالى على «الوصية».

# صورٌ من الأصول الخطّية المعتمدة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

## وبه نستمدُّ ونستقيم

الحمدُ لله المتوحِّدِ بوجوب الوجود والبقاء، المتفرِّدِ بالقدرة الكاملة والعِزِّ والكبرياء، مُبدِع نظامِ الموجودات على أحسنِ الترتيبِ والولاء، ومخصِّص نوعِ الإنسان بإدراك حقائق الأشياء، والصلاةُ والسلام على خير البريَّةِ محمدٍ أشرفِ الأنبياء، وعلى آله وأصحابه البَرَرة الأتقياء.

يقول العبدُ الفقير النحيف الحنيف، المرتجي من لطفِ ربِّه الخفي، محمد بن محمود بن أحمد المدعوُّ بالأكمَلِ الحنفي، يسَّرَ اللهُ أمنيَّـتَه، وسهَّلَ عليه منيَّـتَه: لـمَّا رأيتُ كتابَ «الوصيَّة» المنسوبَ إلى الإمام الأعظمِ أقدمِ المجتهدين سراجِ الملَّة الحنفيَّة أبي حنيفة قدَّسَ اللهُ روحَه ونوَّر ضريـحَه، وافياً لِـمَا يُحتاجُ إليه في أصول الدين، كافياً لِـمَـا يَـجِبُ الاعتقادُ به على المسلمين، جـمعتُ له من كلام المشايخِ فوائدَ تُبيِّنُ ميامنَ فوائده، وتُعيِّـنُ مكامِنَ فرائده، تُقرِّرُ ما أرادَ من معانيه، وتُحرِّرُ ما أفادَ من مبانيه، تُفصِحُ عن معاقِدِ القواعد، وتُوضحُ وجهَ الاستِدلال على العقائد، مُـجيباً عمَّـا يَرِدُ على ما فيه، مُشيراً إلى مذاهبِ مُـخالفيه، وشَرَطتُ على نفسي أن لا

أتجاوز المراد، ليكونَ سهلَ المأخَذِ سَلِسَ القِياد[1]، وسألتُ اللهَ تعالى أن يجعلَه لي ذُخراً لدارِ يوم القرار، ويحشُرُني به مع البَرَرة الأخيار، إنه على ذلك قدير، وبالإجابة جدير، وهو حسبُنا ونِعمَ الوكيل.

## [ماهية الإيمان وطريق وجوبه]

قال الإمام الأعظم رضي الله عنه: **(الإيمانُ إقرارٌ باللسان وتصديقٌ بالجَنان)**[2].

---

(١) القِياد ـ بكسر القاف ـ: الحبل الذي يوضع في عنق الدابة فتُقاد به، ثم قيل: فلان سَلِسُ القياد وصعبُه على المثل. «لسان العرب» (قود).
وانفردت النسخة (ف) بزيادة هنا، وهي: «وجعلتُه تحفةً لحضرة الأمير الكبير الأجلّ العامل الكامل الفاضل البارع الورع التقي النقي، محبوبِ الملوك والسلاطين، المخصوصِ بعناية ربِّ العالمين، مَلاذِ الغُرباء والمساكين، وكهفِ الفُقراء والمظلومين، الذي لم تَزَل أنوارُ شمائلِه زاهرة، وأمواجُ بحورِ فيضِ فضائلِه زاخرة، أميرِ سيف الدولة والدِّين، قرابغا الخاصك، لا زالت أعلامُ السِّيادة بدوام دولته منصوبة، وأبوابُ السعادة ببقاء وجهه الكريم مفتوحة، أيَّده اللهُ تعالى إلى انتهاء الأدوار، وإلى انطواء صحائف الأعمال، وسألتُ الله أن يجعله نافعاً للطلبة، إنه أعزُّ مسؤول وأكرمُ مأمول، والله حسبي ونعم الوكيل». وكأن المؤلف رحمه الله تعالى قد ألحق هذه الفقرة بالكتاب بعد تأليفه بمدة، فجاءت في بعض النسخ دون بعض، وقد رأينا المؤلف قد أتحف كتابَه «شرح العقيدة الطحاوية» الأميرَ سيفَ الدين صرغتمش الصالحي، كما جاء في ص٢٠-٢١ منه، على أن المؤلف لم يكن يفعل هذا تزلُّفاً إلى الأمراء والسلاطين، بل كان مترفِّعاً عن مجالسهم، متنزِّهاً من مناصبهم، كما سلف بيانُه في المقدمة.

(٢) هكذا في (ز) و النسخ الخطية للشرح، وفي نسخة المتن المكية ونسخته الأزهرية و«الطبقات السنية» ١: ١٥٦ قبل هذا ما نصُّه: «اعلموا يا أصحابي وإخواني أنَّ مذهب أهل السنة والجماعة على اثنتي عشرة خصلةً، فمَن كان يستقيمُ على هذه الخِصال لا يكونُ مُبتدِعاً، ولا صاحِبَ هوىً، فعليكم بهذه الخِصال حتى تكونوا في شفاعة سيِّدنا محمَّدٍ عليه الصلاة والسلام: الأولى: الإيمان...»، وهذه الزيادة ثابتة أيضاً في نسخة دار الكتب المصرية للمتن فيما ذكر الأستاذ عناية الله إبلاغ في كتابه «الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلِّم» ص ١٢٤.

أقول: الكلام ها هنا في ماهيَّة الإيمان وطريق وجوبه:

أما الأول فإنه في اللغة عبارة عن التصديق، قال الله تعالى خبراً عن إخوة يوسف عليه السلام: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧]، أي: بمُصدِّق. وعند المتكلِّمين: هو تصديقُ محمدٍ ﷺ فيما جاء به من عند الله. فإنَّ فيه تصديقَ ما يجب التصديقُ به، كالإيمان بالله وملائكته وكُتُبه ورُسُله واليوم الآخر وغير ذلك ممَّا يجب الإيمانُ به على التفصيل، فمَن صدَّق الرسولَ فيما جاء به من عند الله فهو مؤمنٌ بينه وبين الله تعالى(١)، والإقرارُ شرطُ إجراءِ أحكام الإسلام عليه، هذا هو المرويُّ عن أبي حنيفة رحمه الله(٢)، وإليه ذهب الشيخُ أبو منصور الماتريدي، وأبو الحسن الأشعري(٣)، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو إسحاق الإسفرايني. وإن

(١) وليس المرادُ بالتصديق هنا العلمَ بصدق الخبر أو الـمُخبِـر من غير إذعان وقبول، وإلا لزم أن يكون كل عالم بصدق النبي ﷺ مؤمناً به، وليس الأمرُ كذلك، لأن كثيراً من الأحبار والرُّهبان وغيرهم كانوا يعلمون صدق نبينا ﷺ، ولكنهم لم يُذعِنوا ويُسلِّموا لِـمَا جاء به من عند الله، فلم يؤمنوا، بل إن إبليس كان مُصدِّقاً، ومع ذلك فهو كافرٌ جزماً، فالإيمان مجموع أمرين: الأول: العلم بصدق الخبر أو الـمُخبر، والثاني: الإذعان والقبول للخبر أو الـمُخبِر، وعليه يكون الإيمان من باب العلم ومن باب الكيفيات النفسانية. وانظر «المسامرة بشرح المسايرة» لابن أبي شريف ص٣٥٢-٣٥٣.

(٢) ذكر الإمام نحو هذا في «العالم والمتعلم» ص١٦، وذكر نحو ما في «الوصية» في «الفقه الأكبر» ص٦٥، والأول ـ أي: ما في «العالم والمتعلم» ـ مبيَّـن، والثاني ـ أي: ما في «الوصية» و«الفقه الأكبر» ـ مُجمَل، والمجمل محمول على المبيَّـن، ولهذا اعتمد السادة الماتريدية ما في «العالم والمتعلم».

(٣) واسمه علي بن إسماعيل بن إسحاق، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، ومن المشهور أنه بقي على مذهب المعتزلة إلى سن الأربعين، ثم رجع إلى مذهب أهل السنة ورد على المعتزلة حتى صار إماماً لأهل السنة، وعُرف أتباعه بالأشاعرة، توفي رضي الله عنه ببغداد سنة ٣٢٤ هـ.

أما ما يُقال من أنه تراجع في آخر حياته في كتاب «الإبانة» عن معتقده الذي سار عليه الأشاعرة من بعده فغير صحيح بمعيار النقد العلمي، لأسباب منها: أننا نكاد نجزم بأن كتـاب «الإبـانة» الذي =

كان ظاهرُ كلامِه في هذا الكتاب يدلّ على أن الإيمانَ مجموعُ الجزأين: الإقرارِ والتصديق.

فإن قيل: على كلا التقديرين، شَطراً كان أو شَرطاً، لِـمَ قدَّمَ الإقرارَ على التصديق، فإنَّ الإقرارَ وإن كان جزءاً لكنه يحتملُ السقوطَ بعُذرِ الإكراه، والتصديقُ لا يحتملُه؟

أجيبَ: بأن التصديقَ القلبيَّ لـمَّا كان أمراً باطناً لا يُطَّلعُ عليه، وكان الإقرارُ باللسان دليلاً على ذلك كما سيجيء تقريرُه[1]، قُدِّمَ على التصديق، ويُمكِنُ أن يكون

= صنفه الأشعري ليس مطابقاً للذي بين أيدينا كما بيَّنه العلامة الشيخ وهبي سليمان غاوجي في رسالته «نظرة علمية في نسبة كتاب الإبانة إلى الأشعري»، على أنه مختلفٌ فيه أيضاً من حيث زمن تأليفه: هل كان أول رجوعه عن مذهب المعتزلة أم كان آخر حياته، والراجح عندنا أنه ألفه أول رجوعه عن مذهب المعتزلة عندما التقى بالبربهاري، وهو ما رجّحه الإمام الكوثري في مقدمة «تبيين كذب المفتري» وتابعته عليه الدكتورة فوقية حسين في تحقيقها للإبانة ص٧٨.
ثم إنه ليس من المنهج العلمي الرصين أن نُغفِلَ ما اشتهر عن الأشعري واستفاض، ونتعلق بكتاب لم تثبت مجموع رواياته على نص واحد، لأن المنهج العلمي في التعامل مع الروايات المختلفة عن أيّ إمام هو البحثُ عن المعتمد في مذهبه.
كما أن ما في «الإبانة» مخالف لِـمَا نقله الإمام أبو بكر ابن فورك رحمه الله تعالى عن الأشعري في كتابه «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري»، ومعلوم أن ما نقله ابن فورك هو ما استقر عليه الأشعري لاطلاعه على جميع كتبه أولاً، ولتلقِّيه هذه الأقوال عن أبي الحسن الباهلي عن الأشعري ثانياً.
ومن الدليل على أن «الإبانة» ليست آخر مؤلفات الأشعري أن فيها تكفيراً لبعض المخالفين، وهو خلاف ما رواه البيهقي ـ كما في «سير أعلام النبلاء» ١٥ : ٨٨ ـ قال: سمعت أبا حازم العبدوي، قال: سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قَـرُبَ حضورُ أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد دعاني فأتيتُه، فقال: اشهد علي أني لا أكفّر أحداً من أهل القبلة، لأن الكلّ يُشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلافُ العبارات.

(١) انظر ما سيأتي ص٦٦-٦٧.

هذا مَـحمَلَ قوله ﷺ: «الإيمانُ بِضعٌ وسبعون شُعبةً، أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريق»[1]، لم يذكر التصديق وإن كان هو الأصل.

وأما وجوبُه فقد اختلفوا في طريقه، هل هو واجبٌ عَقلاً أو سَمعاً، فذهبت المعتزلةُ إلى الأول، والأشاعرةُ إلى الثاني.

واختلفوا أيضاً في أنه هل يُعرَفُ حُسنُ الإيمان وشُكرُ الـمُنعِم وقُبحُ الكفر عقلاً أو لا؟ فقالت الأشاعرةُ والـمُشبِّهةُ والخوارجُ والملاحدةُ والرافضةُ: لا يجبُ بالعقل شيءٌ، ولا يُعرَفُ به حُسنُ الإيمان وقُبحُ الكفر، وإنما يُعرَفُ بالشرع[2].

وقالت المعتزلةُ: العقلُ يُوجِبُ الإيمانَ وشُكرَ الـمُنعِم وقُبحَ الكفر، ويَعرِفُ بذاته حُسنَ الأشياء، ويُثبِتُ الأحكام [حسب][3] ما يقتضيه صلاحُ الخلق.

---

(١) أخرجه البخاري (٩)، ومسلم (٣٥)، وأبو داود (٤٦٧٦)، والترمذي (٢٦١٤)، والنسائي ٨: ١١٠ (٥٠٠٤) و(٥٠٠٥)، وابن ماجه (٥٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وفي بعض ألفاظه: «بضع وستون»، وفي بعضها: «بضع وستون أو سبعون» على الشك.

(٢) يرى الأشاعرة أنه ليس للفعل نفسِه حُسنٌ وقُبحٌ ذاتيان، ولا لصفة تُوجِبهما، بل حُسنُ الفعل هو ورودُ الشَّرع بإطلاقه، أي الأذنُ لنا فيه، وقُبحُه ورودُ الشرع بمنعه.
والعقل عندهم لا يحكم بحكم تكليفيٍّ من الوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة، لقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، فلو كان العقلُ حُجَّةً على الناس في الأحكام لـمَّا علّق الله الحجَّة على الرسل.
واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]، وجه الاستدلال: أن العذاب لا يقع إلا على مَن بلغته دعوة الرسول، فلو وجب الإيمانُ بالعقل لوجب قبل البعثة وفي كل زمان وترتَّب عليه العقاب، لأنه لا معنى للوجوب إلا هذا، ولكن لا يترتب العقاب على من لم يؤمن قبل البعثة بنص الكتاب العزيز، فبطل الوجوب بالعقل، لأنه إذا بطل الوجوبُ العقليُّ في زمن، بطل في غيره، لأن ما كان واجباً عقلاً لا ينقلب ولا يتغير، وإلا انقلبَ الواجبُ ممكناً، وهو محال.

(٣) كلمة «حسب» ليست في أصولنا الخطية، وأضفناها لتوضيح المعنى.

وقال أصحابُنا رحمهم الله تعالى: العقلُ آلةٌ يعرفُ حُسنَ بعضِ الأشياءِ وقُبحَه، ووجوبَ الإيمانِ وشكرِ الـمُنعِم[١].

---

(١) قال العلامة قاسم بن قُطلُوبُغا رحمه الله في حاشيته على «المسايرة» ص١٧٦: مذهب الماتريدية يُـخالف مذهب المعتزلة من وجوه:

**أحدها**: أن المعتزلة قد قرروا أن العقل يُدرك الحسن أو القبح في الفعل، ويُدرِك الحكم المترتِّب على أحدهما من غير توقّف على الشرع، والماتريدية قالوا: العقل يُدرك الحسن أو القبح، ولا يقضي في شيء بمقتضى ما أدركه، بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء، فالعقل عند المعتزلة حاكم، وعند الماتريدية آلة للبيان وسبب الحكم.

**الوجه الثاني**: أن الماتريدية لم يقولوا بما قال به المعتزلة مما استلزمه كلامهم [يعني وجوب فعل الأصلح والرزق والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية على الله، وبيانه ـ كما في حاشية النسخة (ب) ـ: أن العقل عند المعتزلة إذا أدرك الـحُسنَ والقُبحَ يُوجِبُ بنفسه على الله تعالى وعلى العباد مقتضاهما، وعند الحنفية الموجِبُ هو الله، والعقلُ آلةٌ يُعرَف به ذلك الحكمُ بواسطة إطلاعه على الـحُسن والقُبح الكائنين في الفعل].

**الثالث**: أن العقل مُدرِكٌ للحسن والقبح في جميع الأفعال عند المعتزلة على الوجه الذي قررناه، وعند الماتريدية لا يُدرِكهما في جميع الأفعال، وإنما يُدرِكُهما في بعضها دون البعض.

وقال ص١٧٩: والفرق بين مذهبنا ومذهب الأشاعرة من وجهين: أنه قد يعرفُهما العقل بخلق الله تعالى العلمَ بعد توجُّهه بلا كسب أو معه، وإن لم يرد الشرع، ومن الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي، وإن كان في أول أقواله مثلاً، وحرمة تكذيبه، وإلا لزم الدور أو التسلسل. وأنه بعد ورود الشرع آلةٌ لمعرفة حُسنِ ما ورد به الشرعُ أو قُبحِه، لا فهم الخطاب وصدق الناقل فقط، فالعقل ليس بمعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف، لأن الأفعال مسندة إلى الله خلقاً، ولأن الوهم يُعارِضُه كثيراً، فلا يُكلَّف بالإيمان العاقل قبل البلوغ ولا من نشأ في شاهق جبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة، فلا يُعذَّبان إن لم يعتقدا كفراً ولا إيماناً خلافاً للمعتزلة.

واقتصر العلامة ابن أبي شريف رحمه الله في «المسامرة في شرح المسايرة» ص ١٨٣ على الوجه الأول إلا أنه زاده توضيحاً فقال: والفرق بين الأشاعرة والماتريدية: أن الأشاعرة قائلون بأن العقل لا يعرف حكماً من الأحكام إلا بعد بعثة نبي، أما الماتريدية فيقولون إن العقل قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العِلمَ به: إما بلا كسب كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار، وإما مع كسب النظر وترتيب المقدمات، وقد لا يُعرف إلا بالكتاب والنبي كأكثر الأحكام.

والفرق بين قولنا وقول المعتزلة أنهم يقولون: العقلُ موجِبٌ لذاته، لأنهم يقولون: إنّ العبدَ موجِدٌ لأفعاله. وعندنا العقلُ آلةٌ للمعرفة، والموجِبُ هو اللهُ تعالى لكن بواسطة العقل[١]، كما أن الرسول مُعرِّفٌ للوجوب، والموجِبُ هو اللهُ تعالى حقيقةً، لكنْ بواسطة الرسول.

ووجوبُ الإيمان بالعقل مرويٌّ عن أبي حنيفة رحمه الله، فقد ذكر الحاكمُ الشهيدُ في «المنتقى»[٢] أنَّ أبا حنيفة رحمه الله قال: لا عُذرَ لأحدٍ في الجهلِ بخالِقِه لِـمَا يرى من خَلقِ السماواتِ وخَلقِ نفسِه وغيرِه. وروي أنه قال: لو لم يُبعَثْ رسولٌ لوَجَبَ على الخلقِ معرفتُه بعقولهم. وعليه مشايخنا[٣].

---

(١) الباء في قوله: «بعقولهم» باء السببية، أي: معرفةُ الله واجبةٌ على الخلق بسبب عقولهم، والـمُوجِبُ هو الله حقيقةً. والسبب عند الأشاعرة والماتريدية سبب عادي، لا مولِّد كما عند المعتزلة. أفاده العلامة المحقق ابن أبي شريف في «المسامرة» ص١٨٣.

(٢) الحاكم الشهيد: هو محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن عبد المجيد المروزي السلمي الوزير الشهيد، أبو الفضل البلخي، قاضي بخارى وإمام الحنفية في عصره، كان فقيهاً محدِّثاً، قال السمعاني: كان يحفظ ستين ألف حديث، وتصانيفه تدل على كمال فضله كـ«الكافي» و«المنتقى». وقال الحاكم في «تاريخ نيسابور»: ما رأيت في جملة مَن كتبتُ عنهم من أصحاب أبي حنيفة أحفظَ للحديث وأهدى إلى رسومه وأفهمَ له منه. قُتِلَ شهيداً سنة ٣٣٤ رحمه الله تعالى. قال الكفوي (ت٩٩٠هـ) في «كتائب الأخيار»: «الكافي» و«المنتقى» أصلان من أصول المذهب بعد كتب محمد، ولا يوجد «المنتقى» في زماننا. انظر ترجمته في «الجواهر المضية» للقرشي ٣: ٣١٣-٣١٥، و«الفوائد البهية» للكنوي ص١٨٥.

(٣) أي: عامَّـتُهم، وهو المشهور عن الإمام أبي حنيفة. قال الإمام ابن الهمام رحمه الله في «الـمسايرة» ص ١٨٥: قال أئمة بـخارى: لا يـجب إيمانٌ ولا يحرم كـفرٌ قبل البعثـة كقول الأشاعرة، وحملوا المرويَّ عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة، وهو ممكنٌ في العبارة الأولى دون الثانية. وقال في «التحرير في أصول الفقه»: وحينئذ فيجب حمل الوجوب في قوله: «لوجب على الخلق معرفته بعقولهم» على معنى: ينبغي، أي: الذي ينبغي أن يُفعَل.

وقال الشيخ أبو منصور في الصبيِّ العاقل: إنه تجبُ عليه معرفةُ الله تعالى، وهو قول كثير من مشايخ العراق، لأن الوجوبَ على البالغ باعتبار العقل، فإذا كان الصبيُّ عاقلاً كان كالبالغ في وجوب الإيمان عليه، وإنما التفاوتُ بينهما في ضعف البِنية[1] وقوَّتِها، فلا جَرَمَ يفترقانِ في عمل الأركان فيما لا يتعلَّقُ بالـجَنان.

وذهب كثيرٌ من مشايخنا إلى أنه لا يجبُ على الصبيِّ شيءٌ قبلَ البلوغ لقوله ﷺ: «رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ: عن الصبيِّ حتى يحتلم»[2] الحديث. وحَمَلَهُ الشيخُ أبو منصور على الشرائع. ولا خِلافَ بين أصحابنا في صحةِ إيمان الصبيِّ العاقل[3].

---

(١) في (ج) وحدها: «البيِّـنة»، والافترق في عمل الأركان مبنيٌّ على البِنية لا على البيِّـنة.

(٢) أخرجه أبو داود (٤٣٩٩-٤٤٠٣)، والترمذي (١٤٢٣)، والنسائي في «السنن الكبرى» (٧٣٠٥-٧٣٠٧)، وابن ماجه (٢٠٤٢) من حديث علي كرَّم اللهُ وجهه. وقد روي مرفوعاً وموقوفاً، ورجَّح النسائي الموقوف.

وأخرجه أبو داود (٤٣٨٩)، والنسائي ٦: ١٥٦ (٣٤٣٢)، وابن ماجه (٢٠٤١) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً. فالحديث صحيح مرفوعاً، والوقفُ لا يُعلّه.

(٣) وبه قال المالكية والحنابلة، وعند الشافعية خلافٌ في صحَّـة إسلام الصبيِّ محلّه بالنسبـة إلى تعلّق أحكام الدنيا به، أما بالنسبـة إلى أحكام الآخرة فلا خلاف في صحَّـة إسلامه. انظر «روضة الطالبين» للإمام النووي ٥: ٤٢٩ و٤٣٢ و٤٣٤ و٨: ٢٨١، و«المسامرة بشرح المسايرة» للعلامة ابن أبي شريف ص١٩٣-١٩٤.

قلنا: وذلك لأن الصحة يتعلق بها أمران: الأول: اعتبار الشيء، والثاني: ترتّب الأحكام عليه، والخلاف في الثاني لا في الأول، لأن الإيمان هو التصديق المقطوع به، ومن قواعد الشريعة أنّ الأمرَ القطعيَّ لا يجوز إسقاطُه ولا إهمالُه، وعليه فلا يجوز عدم اعتبارُ صحة إسلام الصبيّ، وإنَّما الخلافُ في ترتّب أحكام الدنيا من توارُثٍ وغيره.

وبذلك يُعلم أن قول ابن تيمية في «منهاج السنة» ٨: ٢٨٦ في كلامه عن عليٍّ كرَّم الله وجهه الذي أسلم صبياً: «مذهب الشافعي أن إسلام الصبي غير مُـخرِجٍ له من الكفر» ليس بصحيح، فضلاً عمَّا =

احتجَّت المعتزلةُ على أن الإيمانَ حَسَنٌ عقلاً بوجوه، وأنا أُورِدُ ها هنا وجهين اختصاراً:

**أحدهما**: أنَّ شكرَ الله واجبٌ عقلاً، ودَفْعَ الخوفِ عن نفسِه واجبٌ كذلك، وشُكرَ الـمُنعِم ودفعَ الخوف العقليَّين متوقِّفان على معرفة الله تعالى فتكون معرفةُ الله واجبةً بالعقل.

**والثاني**: لو ثبتَ الـحُسنُ والقُبحُ شرعاً لَزِمَ انتفاؤُهما مطلقاً، لأنهما لو ثبتا بالشَّرع لم يحكم العقلُ بقُبحِ الكذب، فجاز وقوعُه من الشارع، فإذا حَكَمَ الشَّرعُ بقُبحِ شيءٍ لم يُجزَم بقُبحِه لجواز صدور الكذب حينئذ من الشارع، فلم يَثبُت الـحُسنُ والقُبحُ أصلاً.

وقالت الأشاعرةُ: الـحَسَنُ والقبيح يُطلقان على أمورٍ: منها ما يكون صفةَ كمالٍ أو صفةَ نقصٍ، يُمدَحُ بها أو يُذمُّ. ومنها ما يكون ملائماً للطَّبعِ أو مُنافِراً له. ومنها ما يَتعلَّقُ به في الآجِلِ ثوابٌ أو عقابٌ.

---

= فيه من إساءة الأدب مع سيدنا عليّ، وكون الرافضي المردود عليه أساء الأدب في حق الخلفاء الثلاثة رضوان الله عليهم لا يُسوِّغ مقابلته بمثل صنيعه.

وعلى حاشية النسخة (ب) هنا فائدة وهي: «ارتدادُ الصبيِّ العاقل صحيحٌ كإسلامه عندهما، وقال أبو يوسف: ارتدادُه ليس بصحيح، ويُجبَر الصبيِّ على الإيمان، ولا يُقتَل إن أبى، والجبرُ أعمُّ من الحبس والتهديد ونحوه. ملخصاً من ملا مسكين. قوله: «لا يُقتَل» لأنه ليس مخاطباً بالفروع التي عُلِمَت بمجيء الرسول، وهذا يتمشَّى على قول مشايخ العراق بأن وجوب الإيمان بالعقل، ووجوب الفروع بالرسول. وعند مشايخ بخارى وجوب الإيمان مع الفروع بالشرع مطلقاً، والصبي ليس بمخاطب لحديث: «رُفِعَ القلم» فلا يُحكَم بكفره على قولهم». اهـ.

فإن كان المرادُ بالـحَسَن ما يكون صفةَ كمالٍ، وبالقبيح ما يكون صفةَ نقصٍ، أو كان المرادُ بالـحَسَن ما يكون ملائماً للطبع، وبالقبيح ما يكون مُنافِراً له، فلا خلاف في كونهما عقليَّين.

وإن كان المرادُ بالـحَسَن والقبيح ما يُثابُ به في الآجِلِ أو يُعاقَبُ عليه، فالعقلُ لا مجال له في إدراك ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، نَفَى التعذيبَ إلا ببعثة الرُّسُل، فلو كان الفِعلُ قبيحاً بالعقل لَزِمَ وقوعُ التعذيبِ وإن لم يُوجَد الرسلُ.

ولأن شكرَ الـمُنعِم لو وجَبَ لوجَبَ لفائدة، وإلا لكان عَبَـثاً وهو قبيح. والفائدةُ إما أن تعودَ إلى الربِّ وهو منزَّهٌ عنها، أو إلى العبد، إما في الدنيا أو في العُقبى، والأولُ ممنوعٌ لأنه إتعابُ النفسِ بلا فائدة، وكذا الثاني لأنه لا مجال للعقل في دَرْكِ أحوالِ الآجِل، وكذا دفعُ الخوفِ عن نفسه.

ولقائل أن يقول: احتمالُ العقابِ بعدم الشُّكرِ قائمٌ، ودفعُ الخوفِ عن ذلك من أجلّ الفوائد، لأن احتمال العقاب إما أن يكون واقعاً في نفس الأمر أو لا، فإن كان واقعاً فدَفْعُه من الفوائد، وإن لم يكن واقعاً لَزِمَ ورودُ الشرع على خلاف الواقع، وهو محال.

والجواب عما تَلَوا[1]: أنه محمولٌ على عذاب الدنيا كما جرى للمتقدِّمين من مُكذِّبي الرسل، أو هو محمولٌ على الشرائع.

---

(١) أي عن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

واعلم أن أصحابنا قد ذكروا أنا لا نعني بوجوب الإيمان بالعقل أنه يستحقُّ الثوابَ بفِعلِه والعقابَ بتَـرْكِه، إذ هما يُعرَفان بالسَّمعِ، وإنما نعني به أن يثبتَ بالعقل نوعُ رجحانٍ للإتيان بالإيمان[1]، بحيث لا يَـحكُمُ العقلُ أنَّ التَّـرْكَ والإتيانَ فيهما سيَّان، بل يحكم بأنَّ الإيمانَ يوجِبُ نوعَ مدحٍ، والامتناعَ عنه نوعَ ذمٍّ، فعلى هذا لا خلافَ بيننا وبين الأشاعرة في هذه المسألة.

## [الإقرار وحده لا يكفي في الإيمان]

قال: (**والإقرارُ وحدَه لا يكونُ إيماناً، لأنه لو كان إيماناً لكانَ المنافقونَ كلّهم مُؤمِنين، وكذلك المعرفةُ وحدها لا تكونُ إيماناً، لأنها لو كانت إيماناً لكانَ أهلُ**

---

(١) قوله: «نوع رجحان» أي: أن يترجَّح بالعقل وقوع الفعل على عدم وقوعه، أو أن يترجَّح عدم وقوعه على وقوعه، فالأول هو الحسن، والثاني هو القبيح، من غير أن يترتب بالعقل الثوابُ على الأول والعقابُ على الثاني.

ومعنى الوجوب هو رُجحان الوقوع على عدم الوقوع مع ترتُّب الثواب على الفعل والعقاب على عدمه، والندب هو نفسه مع عدم ترتّب العقاب على فعله، والحرمة رجحان عدم الوقوع على الوقوع مع ترتب العقاب على فعله والثواب على تركه امتثالاً، والكراهة نفسه مع عدم ترتب العقاب على فعله، فالرجحان مع هذه الترتبات لا يكون عند الأشاعرة والماتريدية إلا بالشرع.

أما حصول الرجحان بالعقل من غير الترتبات المذكورة ـ وهو ما سماه الشارح «نوعَ رجحان» ـ فقد يكون بالعقل أيضاً، كملائمة الشيء للطّباع أو منافرته لها، فليس هو رجحاناً مطلقاً، لأن الرجحان المطلق يستلزم هذه الترتبات.

فإن قيل: كيف يُدرِكُ العقلُ هذا الرجحانَ ولا يترتَّبُ الثوابُ والعقابُ عليه؟ قلنا: لأن هذا الرجحان ليس ذاتياً، وإنما هو رجحانٌ نسبيٌّ، فالحكم بوجوب وقوعها أو عدمه لا بد معه من طلاقة في الصفات، وهذا ما لا يتحقّق لمخلوق أبداً، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فصار عندنا ثلاثة أمور: الأول: إدراك الشيء من حيث كونه صفة كمال أو نقص. والثاني: رجحان الوقوع أو عدم الوقوع. الثالث: ترتّب الثواب والعقاب. والعقل له حكم في الأول والثاني دون الثالث. والله تعالى أعلم.

**الكتابِ كلّهم مُؤمِنيـن، قال الله تعالى في حقِّ المنافقين:** ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، **وقال تعالى في حقِّ أهلِ الكتاب:** ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]).

أقول: إذا عُرِفَ أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التصديق[١]، فمَن جعله عبارةً عن مـجرَّد الإقرار كالكرَّاميَّة، أو عن الإقرار بشـرط المعرفة والتصديق كعبد الله ابن سـعيد القطَّـان[٢]، أو عـن الـمعرفـة وحـدها كجـهم بن صـفـوان والمعتزلة[٣]، فقد صَرَفَ الاسمَ عن المفهوم اللغويِّ بلا ضرورةٍ، ولو جازَ ذلك لَـجَازَ في كُلِّ اسمٍ لغويٍّ، وفيه إبطالُ اللغاتِ ورَفْعُ الوصولِ إلى الدلائل السمعيَّة، وأيضاً فإن الدلائلَ تدلُّ على ذلك.

أما على أن الإقرارَ ليس وحده بإيمانٍ، فيدلّ عليه قولُه تعالى في حقِّ المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، أثبتَ لهم الكذبَ، ولا شـكَّ في قيام الإقرار بـهم، وقولُه تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾

---

(١) في (ج): «عبارة عن إقرار باللسان وتصديق بالجنان»، والمثبت من (ص) و(ف) و(ب).

(٢) هو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كُلَّاب القطان البصري، أحد المتكلمين في أيام المأمون، قيل إنه أخو يحيى بن سعيد القطان كبير المحدثين، وغلّطه الحافظُ ابن حجر في «اللسان» (رقم ٤٢٥٦ ـ بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة) وقال: إنه من توافُقِ الاسمين والنسبة. توفي بعد الأربعين ومئـتين.

قلنا: وهو معدود من متكلمي أهل السنة، وانظر عقيدته في «مقالات الإسلاميين» للإمام الأشعري ص١٦٩ وما بعدها. وقال التاج السبكي في «طبقات الشافعية» ٢: ٧٨: كان من كبار المتكلِّمين ومن أهل السنة، وبطريقته وطريقة الحارث المحاسبي اقتدى أبو الحسن الأشعري.

(٣) المثبت من (ج)، وفي (ص) و(ف) و(ب): «من المعتزلة».

[النحل: ١٠٦] فإنه يدلُّ على أن موضِعَ الإيمانِ القلبُ لا اللسانُ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

وكأنَّ الكرَّاميَّةَ إنما قالوا ذلك لِـمَـا رَأَوْا من إجراءِ أحكام الإسلام على الذين شَهِدوا باللسان، ولا كلامَ فيه، وإنما الكلامُ في اعتباره في حقِّ أحكام الآخرة، وهم في أحكام الآخرة كفَّارٌ، لقوله تعالى: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، وقد قال تعالى في حقِّهم: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١]، ولو لم يكن بالقلب إيمانٌ لم يكن لهذا القول فائدةٌ، كمَن يقول لآخر: لم تُؤمِن يدك أو رجلك.

وأما أنه ليس المعرفةُ وحدها، فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦، الأنعام: ٢٠]، فإنَّ أهلَ الكتاب كانوا يعرفون النبيَّ ﷺ بنَعتِه ومَبعَـثِه واسمِه معرفةً جليَّـةً يُميِّزون بينه وبين غيره بالوَصْفِ المعيّن المشخّص، كما يعرفون أبناءهم لا يَشتَبِهُ عليهم أبناءُهم مِن بين الصِّبيان.

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: لـمَّا قَدِمَ رسولُ الله ﷺ المدينةَ، قال عمرُ بنُ الخطَّاب رضي الله تعالى عنه لعبد الله بن سَلَام: قد أنزل اللهُ عزَّ وجلَّ على نبيِّه ﷺ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦، الأنعام: ٢٠]، فكيف ـ يا عبدَ الله ـ هذه المعرفةُ؟ فقال عبدُ الله بنُ سلام: يا عمرُ، لقد عرفتُه حينَ رأيتُه كما أعرِفُ ابني إذا رأيتُه مع الصِّبيان يَلعَبُ، وأنا أشَدُّ معرفةً بمحمدٍ ﷺ

منِّي بابني. فقال عمر رضي الله تعالى عنه: وكيف ذلك يا ابنَ سلام؟ قال: لأني أشهَدُ أن محمَّداً رسولُ الله حقّاً ويقيناً، وأنا لا أشهَدُ بذلك على ابني، لأني لا أدري ما أحدَثَ النِّساءُ، فلعلَّ والدتَه قد خانَتْ. فقبَّلَ عمرُ رضي الله تعالى عنه رأسَهُ، وقال: وفَّقَك اللهُ يا ابنَ سَلَام، فقد صَدَقتَ وأصَبْتَ(١). ومع ذلك ما كانوا مؤمنين حيثُ لم يُصدِّقوا. وقال تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]، وقال: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩].

واعلم أنَّ تحقيقَ معنى قولِنا: «الإقرارُ شرطُ إجراءِ الأحكام» هو أن الله تعالى خلقَ الإنسانَ ضعيفاً لا يَستَقِلّ بأمْرِ مَعاشِه، محتاجاً إلى تعاضُدٍ وتعارُضٍ وتعاوُنٍ وتعاوُضٍ(٢)، ولا يتيسَّرُ إلا بتعريف ما في نفسه من المقاصِدِ والحاجاتِ لصاحبه بطريقٍ، كإشاراتٍ أو أمثلةٍ أو كتابةٍ أو ألفاظٍ تكونُ علاماتٍ للمقاصد الباطنة، وكانت الألفاظُ أسهلَ، لأنها أصواتٌ مقطَّعةٌ هي كيفيَّاتٌ مسموعةٌ حادثةٌ من إخراجِ النَّفَسِ الضروريِّ الـمُمتدِّ من آلةِ التَّنَفّسِ دونَ تكلّفٍ اختياريٍّ يحدُثُ عند الحاجة ويَنعدِمُ عند عَدَمِها، وأفيَدَ لأنها يُعبَّـرُ بها عن الموجود والمعدوم والمعقول

(١) أخرجه الثعلبي ـ كما في «الدر المنثور» للسيوطي ١: ٣٥٧ ـ من طريق السُّدِّيِّ الصغير، عن الكلبي، عن ابن عباس. قلنا: والسُّدِّيّ الصغير ـ واسمه محمد بن مروان ـ والكلبي ـ وهو محمد بن السائب ـ متهمان بالكذب، وبين الكلبي وابن عباس مفاوز.

وأخرج الطبري في «تفسيره» ٧: ١٦٥ عن ابن جُريج قال: زعم أهلُ المدينة عن أهل الكتاب ممَّن أسلم أنهم قالوا: والله لنحن أعرفُ به من أبنائنا من أجل الصِّفة والنَّعت الذي نجدُه في الكتاب، وأما أبناؤنا فلا ندري ما أحدَثَ النِّساءُ.

(٢) التعاضد: إعانة البعض بعضاً وإعطاء القوة، والتعارض: طلب المعارضة وفعلها وهو ضد التسليم، والتعاون: المساعدة، والتعاوض: إعطاء العِوَض. اهـ من حاشية (ب).

والمحسوس والغائب والشاهد، بخلاف الإشارة والمثال، إذ لا تُـمكِنُ الإشارةُ إلى المعدوم والمعقول والغائب، وليس لكلِّ شيءٍ مثالٌ. فأنعمَ اللهُ تعالى على العباد ولَطَفَ بهم بإحداثِ الموضوعاتِ اللغويَّةِ بأن وضعَ الألفاظَ بإزاءِ المعاني ووقَّفهم[١] عليها أو بإحداث قُدرتِـهم عليها على اختلاف الرأيَيـنِ، ليتوصَّلوا بها إلى تحصيل مقاصدهم[٢].

وكان حقيقةُ الإيمان ـ وهو التصديقُ القلبيُّ ـ أمراً باطناً لا يُطَّـلَعُ عليه، وقد رتَّبَ اللهُ تعالى للعباد عليها مصالح، كالإرث والتزويج والابتداء بالتسليم وردِّه وحَقْنِ الدماء والأموال وغيرِ ذلك، فجُعِلَ الإقرارُ دليلاً على ما في الباطن ليُعلَمَ به وتترتَّب عليه المصالحُ المتعلِّقةُ بوجوده. وهذا ما وعدناه فيما تقدَّم من تقريره[٣].

## [زيادة الإيمان ونقصانه]

قال: (**والإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقُصُ؛ لأنه لا يُتصوَّرُ نقصانُهُ إلا بزيادةِ الكُفرِ، ولا تُتصوَّرُ زيادتُهُ إلا بنُقصانِ الكُفرِ، وكيف يجوزُ أن يكونَ الشخصُ الواحدُ في حالةٍ واحدةٍ مؤمناً وكافراً؟!**).

---

(١) المثبت من (ص) و(ب)، وتحرَّفت في (ف) إلى: «ووفّـقهم».

(٢) وفيه أن اللغات ـ سواء كانت توقيفية أو وضعية ـ إنما يحتـاج إليها الـمُتكلم للتعبيرعمَّـا يُريد أن يتكلم به، وهذا من سِمات الاحتياج وعلامات الضَّعف التي يجب أن يُنزَّه عنها الخالقُ سبحانه وتعالى.

(٣) قال في حاشية (ص) بياناً لقوله: «فيما تقدم تقريره» ـ وقال نحوه على حاشية (ب) أيضاً ـ: وهو قوله: «أجيب بأن التصديق القلبي لـمّا كان أمراً باطناً لا يُطَّلعُ عليه، وكان الإقرار باللسان دليلاً على ذلك كما سيجيء تقريره قُدّم على التصديق». وقد سلفت هذه العبارة المحال إليها ص٥٤.

أقول: إذا ثبت أن الإيمانَ عبارةٌ عن تصديق العبد، وهو لا يتزايَدُ في نفسه، دلَّ أن الإيمانَ لا يزيدُ بانضمام الطاعات إليه، ولا ينقُصُ بارتكاب المعاصي، لأن التصديقَ قائمٌ في الحالَين كما كان قبلهما، واستدلّ الإمامُ رحمه الله على هذا بأن زيادةَ الإيمان لا تتصوَّر إلا بنقصان الكفر، ونقصانَه إلا بزيادة الكفر، واجتماعَهما في ذاتٍ واحدةٍ في حالةٍ واحدةٍ محالٌ، وهذا لأن الكفرَ ضدُّ الإيمان، وهو التكذيب والجحود، ولهذا قابَلَ اللهُ تعالى الكفرَ بالإيمان في قوله: ﴿فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، والمرادُ بهما التصديقُ والتكذيبُ، واجتماعُ الضِّدَّين في محلّ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ محالٌ. وأشار إلى هذا بقوله: «وكيف يجوزُ أن يكون يكونَ الشخصُ الواحدُ مؤمناً وكافراً في حالةٍ واحدةٍ».

وذهب الشافعيَّةُ وأصحاب الظاهر(١) إلى أن الإيمانَ يزيدُ ويَنقُصُ، مستدلِّين بقوله تعالى: ﴿زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله: ﴿لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡ﴾ [الفتح: ٤] وأمثالِـهما، وبقوله ﷺ: «الإيمانُ بِضعٌ وسبعون شُعبةً»(٢) الحديث، قالوا: إنَّا نعلمُ بالضرورة أن التصديقَ وحده لم يكن كذلك، فدلَّ أن الإيمانَ يزيدُ ويتشعَّبُ بانضمام الطاعات(٣).

---

(١) قوله: «وأهل الظاهر» أثبتناه من (ف) و(ب)، ولم يرد في (ص) و(ج). والظاهرية يقولون بزيادة الإيمان ونقصانه.

(٢) سلف تخريجه قريباً.

(٣) الخلاف في هذه المسألة عند التحقيق خلافٌ لفظيٌّ، فمن قال بعدم زيادة الإيمان ونقصانه أراد أصل الإيمان وأساسه، وهو أقلّ قدرٍ يصير به المؤمن مؤمناً، وهو «مطلق الإيمان» الذي هو التصديق، ومن قال بزيادة الإيمان ونقصانه أراد كمال الإيمان، أي «الإيمان المطلق» الذي يدخل فيه العمل والإقرار، وهو الذي نفاه النبي ﷺ عن الزاني وشارب الخمر والسارق في قوله: «لا يزني الزاني وهو مؤمن» =

والجوابُ: أن المرادَ من الزيادة في الآيتَينِ الزيادةُ بتجدُّدِ الأمثال، فإن بقاءَ الإيمان لا يُتصوَّر إلا بهذا الطريق، لأنه عَرَضٌ، وهو لا يبقى زمانَين، فكان بقاءُه بتجدُّدِ أمثالِه كسائر الأعراض[1].

أو يكون المرادُ الزيادةَ من حيث ثمراتُ الإيمان وإشراقُ نورِهِ وضيائِهِ في القلوب بالأعمال الصالحة، إذ الإيمانُ له نورٌ وضياءٌ، قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢][2].

وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأبي حنيفة رحمه الله تعالى: أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرضٌ بعد فرضٍ فيؤمنون بكلِّ فرضٍ خاصٍّ، فزادهم إيماناً بالتفصيل مع إيمانهم في الجملة[3].

---

= الحديث الذي أخرجه البخاري (٢٤٧٥)، ومسلم (٥٧)، وعليه فالإيمان المطلق يمنع دخول النار، ومطلق الإيمان يمنع الخلود. وانظر «الكليات» لأبي البقاء لكفوي ص٢١٢، و«الإرشاد» لإمام الحرمين ص٣٩٦، و«شرح العقائد النسفية» للسعد التفتازاني ص١٢٨، و«المسايرة» للكمال ابن الهمام ص٣٦٧ مع شرح ابن أبي شريف وحاشية ابن قطلوبغا.

(١) وهو من الإدراكات الكُليَّة القلبيَّة وهي خمسة: التفكيرات والعلوم والاعتقادات والظنون والجهالات، والأولى أن يُطلَق على الإيمان أنه صفة كالعلم، وليس عَرَضاً.

(٢) زاد على حاشية (ص) ما نصُّه: وعنه ﷺ: «إذا دخل النور القلب انشَرَحَ وانفَسَحَ. قيل: فما علامة ذلك يا رسول الله؟ قال: الإنابة إلى دار الخلود، والتجافي عن دار الغرور، والتأهُّب للموت قبل نزوله». اهـ. والحديث أخرجه ابن أبي شيبة ١٣: ٢٢١ بنحوه، والطبري في «تفسيره» ٨: ٢٧، والبيهقي في «الزهد الكبير» (٩٧٤) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.
وأخرجه ابن المبارك في «الزهد» (٣١٥)، وابن أبي شيبة ١٣: ٢٢١، والطبري في «تفسيره» ٨: ٢٦ من حديث أبي جعفر رجل من بني هاشم ـ وليس محمداً الباقر ـ مرسلاً.

(٣) انظر: «شرح العقائد النسفية» للتفتازاني ص١٢٩. =

وأما الجوابُ عن الحديث فبأنَّ معنى الحديث: شُعَبُ الإيمان بِضعٌ وسبعون شُعبةً، لا أن الإيمان نفسَه بضعاً وسبعين شُعبة[١]، إذ لو كان الإيمانُ نفسُه بضعاً وسبعين شُعبةً لكانت إماطةُ الأذى من الطريق داخلةً فيه، وليس كذلك بالاتفاق[٢].

واعلم أنَّ إيمانَنا مثلُ إيمان الملائكة والرُّسُل عليهم السلام، نصَّ عليه أبو حنيفة رحمه الله تعالى في «العالم والمتعلِّم»، لأنَّا صدَّقنا وحدانيَّتَه وربوبيَّتَه وقُدرتَه كما صدَّقَ الأنبياءُ والرُّسُلُ عليهم السلام[٣].

---

= وأخرج الطبري في «تفسيره» ١١: ٨٥-٨٦ عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ فَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمۡ زَادَتۡهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنٗا﴾ [التوبة: ١٢٤] قال: كان إذا نزلت سورةٌ آمنوا بها، فزادهم الله إيماناً وتصديقاً، وكانوا يَستَبشِرون.

وأخرج الطبري أيضاً ٢٦: ٨٤، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٣٠٢٨) عنه في قوله تعالى: ﴿لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡ﴾ [الفتح: ٤] قال: إنَّ اللهَ بعث نبيَّه ﷺ بشهادة أن لا إله إلا الله، فلما صدَّقوا بها زادهم الصَّلاةَ، فلما صدَّقوا بها زادهم الزَّكاةَ، فلما صدَّقوا بها زادهم الصِّيامَ، فلما صدَّقوا به زادهم الحجَّ، فلما صدَّقوا به زادهم الجهادَ، ثم أكمَلَ لهم دينَهم، فقال: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣]، قال ابن عباس: فأوثَقُ إيمانِ أهل السماء وأهل الأرض وأصدَقُه وأكمَلُه شهادةُ أن لا إله إلا الله. وذكره السيوطي في «الدر المنثور» ٧: ٥١٤ وزاد نسبته إلى ابن المنذر وابن مردويه والبيهقي في «دلائل النبوة».

(١) من قوله: «لا أن...» إلى هنا أثبتناه من (ف) و(ب)، وسقط من (ص) و(ج).

(٢) قال العلامة الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على «الفقه الأبسط» ص٤٧: مهما كان الإيمان هو العقد الجازم لا يُمكن فيه احتمالٌ للنقيض أصلاً، فيكون إيمانُ المؤمنين على حدٍّ سواء، فالتفاضلُ بينهم بالأعمال التي هي من كمال الإيمان، وأما من جعل العملَ ركناً من الإيمان فلا يُمكنُه التملّص مما وقع فيه الخوارج أو المعتزلة. اهـ.

(٣) انظر «العالم والمتعلِّم» ص١٨. =

والإيمانُ مخلوقٌ، لأن العبدَ بجميع أفعاله مخلوقٌ، ولا يجوزُ أن يكونَ الإيمانُ اسماً للهداية أو التوفيق ـ وإن كان لا يُوجَدُ إلا بهما ـ كما زعم مَن قال إنه غيرُ مخلوق، لأنه مأمور به، والأمرُ إنما يكون بما هو داخلٌ تحتَ قدرتِهِ، وما كان كذلك كان مخلوقاً(١).

---

= وعلى حاشية النسخة (ب) هنا فائدة، وهي قوله: المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه، بل يكفي لإطلاقه المساواة في بعضها، ...، قال في «مختصر الحكمة النبوية»: وفي كتاب «الخلاصة»: قال محمد: أكره أن تقول: إيماني كإيمان الملائكة. قلت: يُحمَل قول محمد من جهة القوة والضياء والنور، فإن إيماننا لا يُساوي ذلك، ويُحمَل قول أبي حنيفة من جهة أن الـمُؤمَن به مُتَّحد كإيمانهم. اهـ.

وقال العلامة الغنيمي في «شرح العقيدة الطحاوية» ص١٠٠: «وروي عن أبي حنيفة أنه قال: أقول: إيماني كإيمان جبريل، ولا أقول: مثل إيمان جبريل، لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات، والتشبيه لا يقتضيه، فلا أحد يُسوِّي بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء، بل يتفاوت... » ثم بيّن العلامة الغنيمي وجه تفاوته، فانظره.

وقال الإمام الكوثري رحمه الله تعالى في «تأنيب الخطيب» ص٩٩: «لا يتصور تفاوُتٌ أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم والتيقُّن، وإنما يتفاوت إيمان الأنبياء وإيمان العلماء وإيمان العوام، من جهة ما يحتمل الزوال منها وما لا يحتمله، واحتمال الزوال أو عدم احتماله ناشئ من أمر خارج، وذلك من تفاوُت طرق حصول الجزم عندهم، لا من التفاوت في ذات الإيمان، فالإيمان عند الأنبياء لا احتمال لزواله منهم، لأن حصوله عن مشاهدة ووحي قاهر، وإيمان العلماء يحتمل الزوال بطروء بعض شُبَه على أدلة الإيمان عندهم، ولو احتمالاً ضعيفاً، وأما إيمان العوام فربما يزول بأيسر تشكيك...».

(١) من قال بأن الإيمانَ مخلوقٌ أراد به فِعلَ العبد ولفظَه، وهو صريح كلام الإمام هنا، ونقله ابن الهمام في «المسايرة» ص٣٧٦ عن مشايخ سمرقند من الحنفية، وابنُ أبي شريف في «المسامرة» ص٣٨٠ عن المحاسبي وجعفر بن حرب وابن كُلّاب وعبد العزيز المكي. ومن قال بأنه غير مخلوق ـ وهو ما نقله ابن الهمام عن مشايخ بخارى وفرغانة من الحنفية، وابنُ أبي شريف عن أحمد وجماعة من أهل الحديث، واختاره الكفويُّ في «الكليات» ـ أراد به كلمة الشهادة، لأن الإيمان هو التصديق، أي الحكمُ بالصِّدق، وهو إيقاع نسبة الصِّدق إلى النبي ﷺ بالاختيار. وحقيقةُ الخلاف لفظيٌّ كما هو ظاهر. وقد احتج ابنُ الهمام على البخاريين بكلام الإمام في «الوصية»، فدلّ على أنها معتمدة عنده.

## [الاستثناء في الإيمان]

قال: (**والـمُؤمِنُ مُـؤمِنٌ حقَّـاً، والكافرُ كافرٌ حقَّـاً، وليسَ في الإيمانِ شـكٌّ، كمـا أنه ليس في الكُفرِ شكٌّ، لقولـه تعالى:** ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤]، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ١٥١]، **والعاصون من أمةِ محمدٍ ﷺ كلّهم مؤمنون وليسوا بكافرين**).

أقول: لـمَّا كان الإيمانُ أمراً حقيقياً معلومَ الحدِّ، وهو تصديقُ محمدٍ ﷺ فيما جاء به من عند الله، والكفرُ على ضِدِّ ذلك، فمَن قامَ به التصديقُ فهو مؤمنٌ حقاً، ومَن قامَ به خِلافُه فهو كافرٌ حقاً، كالقعود والسواد والبياض، لـمَّا كانت معاني معلومةَ الحدِّ كان الذاتُ بـها قاعداً أسـودَ أبيضَ إذا وُجِدَت بحقيقتها، قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤]، أتى بالجملة الاسميَّة مُبتدِئاً باسم الإشارة مفصِّلاً بضمير الفَصْلِ معرِّفاً بالخبر مؤكِّداً بالمصدر، وقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ١٥١]، وكلّ ذلك يدلّ على قيام الإيمان والكفر بهم حقيقةً على ما عُرِفَ في موضعِه.

قوله: (**وليس في الإيمانِ شكٌّ**) أي: لا يصحُّ أن يُقال: أنا مؤمنٌ إن شاء اللهُ، وهذا لأن هذا الكلامَ إنما يُلحَق فيما يُشكّ ثبوتُه في الحال، أو في معدومٍ على خطر الوجود، لا فيما هو ثابتٌ في الحال قطعاً[1].

---

(١) وعبارة الإمام نجم الدين النسفي رحمه الله تعالى في «عقائده»: «ولا ينبغي أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله»، وهي أدقّ من عبارة الشارح هنا: «ولا يصح»، قال العلامة المحقق سعد الدين التفتازاني رحمه الله تعالى في «شرح العقائد النسفية» ص١٣١: لأنه إن كان للشك فهو كفرٌ لا محالة، وإن كان للتأدب =

وروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه كان يقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله[١]. وهو قول الشافعي رحمه الله، واستدلَّ بأنَّا لا نَحمِلُ هذا على الشكِّ، بل على التبرُّك، كقوله تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الفتح: ٢٧]، ولم يُرِدْ به الشكَّ لأنه مستحيلٌ على الله تعالى، بل هو للتبرُّك والتعليم، أو يُحمَل على الشكِّ في المآلِ لا في الحال، لأن الإيمانَ الـمُنتَفَعَ به هو الباقي عند الموت، وكلّ أحدٍ شاكٌّ في ذلك، فنسأل اللهَ إبقاءَهُ عليه في تلك الحالة[٢].

والحقُّ أنَّ هذا الاختلافَ بنائيٌّ، لأنّ الأعمالَ لـمَّا كانت من الإيمان عند الشافعي رحمه الله[٣]، كان حصولُ الشكِّ في العملِ يقتضي الشكَّ في حصول الإيمان. وعند

---

= وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال، او للتبرُّك بذكر الله تعالى، أو التبرِّي عن تزكية نفسه والإعجاب بحاله، فالأولى تركُه لِـمَا أنه يوهم الشك، ولهذا قال: «لا ينبغي» دون أن يقول: «لا يجوز»، لأنه إذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز، كيف وقد ذهب إليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين.

(١) أخرج عبد الله بن أحمد في «السنة» (٧١١) و(٧٢١) من طريق مغيرة الضَّبِّيِّ قال: قال رجلٌ لأبي وائل: سمعتَ ابنَ مسعود يقول: مَن شهد أنه مُؤمِنٌ فليَشهَد أنه في الجنَّة؟ قال: نعم. وذكر الإمام أحمد أنه يذهب إلى حديث ابن مسعود في الاستثناء في الإيمان، كما في «السنة» للخلال (١٤٩) و(١٠٥٦).

(٢) قال الإمام أبو المعين النسفي رحمه الله تعالى في «تبصرة الأدلة» ٢: ٨١٦: والذي يدلُ على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لِـمَن آمَنَ بالله ورسله بقوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، ومدح بقطعِ القولِ الذين قالوا: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعۡنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلۡإِيمَٰنِ أَنۡ ءَامِنُواْ بِرَبِّكُمۡ فَـَٔامَنَّا﴾ [آل عمران: ١٩٣] الآية، ولم يأمرهم بالاستثناء، وإن لم يكن لهم بالعاقبة علمٌ، وأمر أيضاً بالقول بذلك من غير الاستثناء بقوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا﴾ [البقرة: ١٣٦].

(٣) جَعلُ الأعمال جزءاً من ماهية الإيمان هو قول الخوارج ولا تصح نسبته إلى الشافعي رضي الله عنه، وإنما يرى الشافعي أنها من كمال الإيمان كما سيأتي قريباً، والصحيح أن الاختلاف في مسألة الاستثناء مبني على تأثير الخاتمة في الحكم بالسعادة والشقاوة في الحال، فمن يستثني في الإيمان جهلاً بخاتمته =

أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه رحمهم الله تعالى لـمَّا كان الإيمانُ عبارةً عن التصديق، لم يكن الشكّ في العملِ موجِباً لوقوع الشكِّ في الإيمان.

## [حكم مرتكب الكبيرة]

قوله: (**والعاصون من أمةِ محمدٍ عليه السلام كلّهم مؤمنون**) اختلف الناسُ في مُقتَرِفِ الكبيرة عَمداً غيرَ مُستَحِلّ لها ولا مُستَخِفٍّ بمَن نهى عنها، هل يبقى مؤمناً أو لا؟

فذهب أهلُ السنة إلى أنه لا يخرج من الإيمان لبقاء التصديق، والعاصي إذا مات بغير توبةٍ فهو في مشيئة الله، إن شاء عفا عنه وأدخَلَه الجنَّـةَ بفضلِه وكَرَمِه، أو ببركةِ ما معه من الإيمان والطاعات، أو بشفاعةِ بعض الأخيار، وإن شاءَ عذَّبَه بقدرِ ذنبِه صغيرةً كان أو كبيرةً، ثمَّ عاقبةُ أمرِهِ الجنَّـةُ، ولا يُخلَّد في النار[1].

وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يُسمَّى مرجئاً لتأخيره أمرَ صاحب الكبيرة إلى مشيئة الله تعالى، والإرجاءُ هو التأخيرُ، وكان يقول: إني لأرجو لصاحب الذنب

---

= يرى أن السعيد من سيُختم له بالإيمان، والشقي من سيُختَم له بالكفر، ومن لا يستثني يرى أن الحكم بالسعادة والشقاوة الآن غير مرتبط بالخاتمة، ولذا قال النسفي في «عقائده» بعد مسألة الاستثناء مباشرة: «والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، والتغيير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء، وهما من صفات الله تعالى، ولا تغيُّر على الله تعالى ولا على صفاته» وقد أشار شارحها العلامة التفتازني إلى ارتباط المسألتين ببعضهما.

(١) قال العلامة الكوثري رحمه الله تعالى في تعليقه على «الفقه الأكبر» ص٧٢: وعدُّ مَن جعل مرتكبَ الكبيرة تحت مشيئة الله، إن شاء عفا عنه وإن شاء عذَّبه بها، من أهل الضلال، لا يكون إلا من المعتزلة أو الخوارج أو مَن سارَ سيـرَهم وهو غيرُ شاعر.

الصغير والكبير، وأخافُ عليهما[١].

وذهب الخوارجُ إلى أن مَن عصى صغيرةً أو كبيرةً فهو كافرٌ مخلَّدٌ في النار، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، والذنوبُ كلّها في تحقيق اسم العِصيان واحدةٌ، وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، فلمّا كانت للكافرين فكُلّ مَن أُوعِدَها فهو كافرٌ، فثبتَ بمجموع الآيتَين أن العاصي كافرٌ، وحُكمُه الخلودُ في النار.

وقالت المعتزلةُ: إن كانت المعصيةُ كبيرةً فاسمُ مُقترِفِها الفاسقُ لا المؤمن ولا الكافر، فيخرجُ بها عن الإيمان ولا يدخلُ في الكفر، فيكون له منزلةٌ بين منزلتَين، لأن الناس اختلفوا في تسميته، فالسُّنيَّةُ قالوا: إنه مؤمنٌ بما معه من التصديق فاسقٌ بما اكتسب من الذنب. والخوارج قالوا: إنه كافرٌ وهو فاسقٌ، والحسنُ البصريُّ قال: إنه منافقٌ لمخالفةِ فِعلِه قولَه، ولقوله ﷺ: «ثلاثٌ من علاماتِ النِّفاق: إذا اؤتُمِنَ خانَ، وإذا وعدَ أخلَفَ، وإذا حدَّثَ كذبَ»[٢]، وهو فاسق، فاتّفق

---

(١) انظر في الكلام على إرجاء أبي حنيفة وأنه محضُ السُّنَّة «تأنيب الخطيب» للعلامة الكوثري ص٦٢ وما بعدها، و«الرفع والتكميل» للعلامة اللكنوي ص٣٥٢-٣٧٣ مع تعليق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة عليه، وتدبَّر كلمة الذهبي في ترجمة مسعر بن كدام من «الميزان»: الإرجاءُ مذهبٌ لعدَّةٍ من جِلّة العُلماء لا ينبغي التحامُلُ على قائله.

أما الإرجاء البِدعيُّ المذموم فهو الاعتقاد بأنه لا يضرّ مع الإيمان ذنبٌ كما لا تنفعُ مع الكفر طاعةٌ، والإمام أبو حنيفة وأصحابه بريئون من هذا.

(٢) أخرجه البخاري (٣٣) و(٢٦٨٢) و(٣٧٤٩) و(٦٠٩٥)، ومسلم (٥٩)، والترمذي (٢٦٣١)، والنسائي ٨: ١١٦ (٥٠٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وأخرجه النسائي ٨: ١١٧ (٥٠٢٣) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. =

الكلّ على إطلاق اسم الفاسق، واختلفوا فيما وراء ذلك، فأخذنا بالمتَّفَقِ عليه، وتركنا المُختَلَفَ فيه، وحكمُه أنه يُخَلَّدُ في النار إن مات بغير توبةٍ، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣].

وإن كانت المعصيةُ صغيرةً واجتنبَ الكبائرَ لا يجوز التعذيبُ عليها، لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١].

والصحيحُ ما ذهبَ إليه أصحابُنا أهلُ السُّنَّة، لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨]، فسمَّى قاتلَ النفسِ عَمداً مؤمناً مع أنه كبيرة، وأبقى الأُخُوَّةَ الثابتةَ بالإيمان بقوله: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وما أخرج من استئهال التخفيف والرحمة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، والاستدلالُ بهذه الوجوه مرويٌّ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

ولأن الله تعالى قال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [التحريم: ٨]، وقال: ﴿وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا﴾ [النور: ٣١]، والأمرُ بالتوبةِ لِـمَن لا ذنبَ له محالٌ، والصغائرُ مع اجتناب الكبائر مغفورةٌ عندهم، فدلّ أنها في أصحاب الكبائر.

---

= وأخرجه البخاري (٣٤) و(٢٤٥٩) و(٣١٧٨)، ومسلم (٥٨)، وأبو داود (٤٦٨٨)، والترمذي (٢٦٣٣)، والنسائي ٨: ١١٦ (٥٠٢٠) من حديث عبد الله بن عمرو بلفظ: «أربع مَن كُنَّ فيه كان منافقاً خالصاً...» وزاد: «وإذا خاصَمَ فَجَرَ».

ولأن الإيمانَ هو التصديقُ، والكفرَ هو التكذيبُ، ومَن ارتكبَ كبيرةً كان التصديقُ معه باقياً، وما دام التصديقُ موجوداً كان التكذيبُ معدوماً لتضادِّهما، فبطَلَ القولُ بكفرِه والتكذيبُ معدومٌ، أو بزوالِ الإيمان والتصديقُ موجودٌ، أو بثبوتِ النِّفاق والتصديقُ في القلب باقٍ، ولأنَّ الفِسقَ في اللغة الخروجُ، فمَن خرجَ عن ائتمارِ أمرٍ من أوامر الله تعالى يكون فاسقاً، والعِصيانُ مخالفةُ الأمرِ فِعلاً لا جُحوداً وتكذيباً، وليس من ضرورةِ مخالفة الأمر والخروجِ عن الائتمار التكذيبُ، فكان التصديقُ باقياً، فكان مؤمناً ضرورةً، والأخذُ بالـمُتَّـفق عليه وتَرْكُ المختلف فيه[1] خروجٌ عن جميع أقاويل السلف فكان باطلاً.

وإذا ثبت بقاءُ الإيمان فنقول: إنه يدخل الجنَّةَ لا محالةَ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا﴾ [الكهف: ١٠٧]، وصاحبُ الكبيرة مؤمنٌ وقد عَمِلَ الصالحات.

والجواب عمَّا تمسَّكوا به أنَّ الأصلَ عندنا أنَّ ما وردَ من الآيات في الوعيد مقروناً بذِكرِ الخلود فهو في الـمُستَحلِّين لذلك، لِـمَا أنهم كفروا باستِحلالِهم ذلك فأُوعِدوا على كُفرِهم في الحقيقة. وقد قيل في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا﴾ [النساء: ٣٩] أي: متعمِّداً لإيمانه، أي: قصَدَ قتلَه لأجل أنه مُؤمِنٌ، ومَن هذا قَصْدُه يكون كافراً، فأما مَن لم يقصِد لإيمانه فحكمُه ما مرَّ في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

---

(١) تحرَّف في (ج) و(ب) إلى: «والأخذ بالمختلف فيه وترك المتفق عليه».

## [العمل ليس جزءاً من الإيمان]

قال: (**العَمَلُ غيرُ الإيمانِ، والإيمانُ غيرُ العملِ، بدليلِ أنَّ كثيراً من الأوقاتِ يَرتَفِعُ العملُ عن المُؤمِنِ، ولا يجوزُ أن يُقال: ارتَفَعَ عنه الإيمانُ، فإنَّ الحائِضَ رَفَعَ[١] اللهُ سبحانه وتعالى عنها الصَّلاةَ، ولا يجوزُ أن يُقال: رفَعَ عنها الإيمانَ وأمَرَها بتَرْكِ الإيمانِ، وقد قالَ لها الشَّارعُ: دَعِي الصَّومَ ثمَّ اقضِيهِ، ولا يجوزُ أن يُقال: دَعِي الإيمانَ ثمَّ اقضِيهِ، ويجوزُ أن يُقال: ليس على الفقيرِ الزكاة، ولا يجوزُ أن يُقال: ليس على الفقيرِ الإيمانُ. وتقديرُ الخيرِ والشرِّ كلِّه من الله تعالى؛ لأنه لو زعمَ أحدٌ أنَّ تقديرَ الخيرِ والشَّرِّ مِن غيرِه لصارَ كافراً بالله تعالى وبَطَلَ توحيدُهُ**).

أقول: اختلف العلماءُ في أن الأعمال هل هي من الإيمان أم لا؟ فنفى ذلك الإمامُ رحمه الله، وذهب إليه أهلُ الحديث، ويُحكى ذلك عن مالكٍ والشافعيِّ والأوزاعيِّ وأهلِ الظاهر وأحمدَ بنِ حنبلٍ رحمهم الله، فإنهم قالوا: الإيمانُ هو التصديقُ بالـجَنانِ والإقرارُ باللسانِ والعملُ بالأركانِ. ونُقِلَ أن المعتزلة جعلوا الإيمانَ اسماً للتصديقِ بالله وبرسوله وللكَفِّ عن المعاصي.

ثم القائلون بأن الأعمالَ داخلةٌ تحت اسم الإيمان اختلفوا: فقال الشافعيُّ رحمه الله: الفِسقُ لا يُخرِجُ عن الإيمان، وهذا في غاية الصعوبة، لأنه إذا كان اسماً لمجموعِ أمورٍ فعند فَوَاتِ بعضِها يفوتُ ذلك المجموعُ، إذ المجموعُ ينتفي بانتفاءِ

---

(١) في نسخ الشرح (ص) و(ف) و(ج) و(ز): «يرفع»، والمثبت من «الطبقات السنية» و(ب)، وهو الأحسن والأجود.

جُزئِهِ، فوجبَ أن ينتفيَ الإيمانُ(١).

وأما المعتزلة فأصلُهم مطَّرِدٌ لأنهم قالوا: إن الفاسقَ يخرجُ من الإيمان ولا يدخلُ في الكفر كما تقدَّم، وتشبَّثوا على مدَّعاهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، ووجهُ الاستدلال أنه لو لم يكن العملُ من مفهوم الإيمان لم يكن العملُ نفسَ مدلولِ الإيمان ولا جزءَ مدلولِهِ ولا لازِمَ مدلولِهِ، فلم يصحَّ إطلاقُ الإيمان عليه، لكن أطلَقَ اللهُ الإيمانَ عليه بقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي: صلاتَكم إلى بيت المَقدِسِ بالنَّقلِ عن المفسِّرين، فيكونُ العملُ إيماناً.

والجواب: أنّا لا نُسلِّمُ أنه أطلق الإيمانَ على الصَّلاة، بل معناه التصديقُ أيضاً، أي: ما كان اللهُ لِيُضيعَ إيمانَكم بالصَّلاة إلى بيت المَقدِسِ، فلم يُطلِقِ الإيمانَ على العمل.

وأيضاً هذا الدليلُ مقلوبٌ بأن يُقال: لو كان العملُ جزءَ مفهومِ الإيمان لم يصحَّ إطلاقُ الإيمان عليه، وقد أُطلِقَ. لا يُقال: لا نُسلِّمُ أنه لو كان العملُ جزءَ

(١) لم يقل الشافعي رضي الله عنه بأن العملَ جزءٌ من ماهية الإيمان حتى يُلزَم بهذا، قال الإمام الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في «فتح الباري» ١: ٤٦: السلفُ قالوا: الإيمانُ اعتقادٌ بالقلب ونطقٌ باللسان وعملٌ بالأركان، وأرادوا بذلك أنّ الأعمالَ شرطٌ في كماله. وقال العلامة علي القاري رحمه الله في «شرح بدء الأمالي» ص٣٢ بعد أن نقل عن مالك والشافعي والأوزاعي أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، قال: والظاهر ـ كما قال بعضُ المحقِّقين ـ أن مُرادهم أنها داخلةٌ في الإيمان الكامل، لا أنه ينتفي الإيمان بانتفائها كما هو مذهب المعتزلة والخوارج.
قلنا: فاعتراض المصنف متَّجهٌ على الخوارج وعلى بعض أهل الحديث ممن لا عناية لهم بالفقه الذين يقولون بأن العمل جزءٌ من حقيقة الإيمان لا من كماله فحسب، ويُسمُّون مَن يقول بأن العمل ليس ركناً من الإيمان مُرجئاً.

مفهومِ الإيمان لم يصحَّ إطلاقُه عليه، فإنه يصحُّ إطلاقُ اسمِ الكلّ على الجزء مجازاً، لأنا نقول حينئذ يكون حَـمْلُ الإيمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز، والأصلُ عدمُه، فالترجيحُ معنا لِـمَا فيه من مراعاة معنى اللغة، لأنه في اللغة التصديقُ لا العبادةُ.

ولنا أن الأعمال عُطِفَت على الإيمان في غير موضعٍ، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٧٧]، وأمثالها كثيرة، والمعطوفُ يُغايرُ المعطوفَ عليه.

فإن قيل: العملُ جزءٌ لمفهوم الإيمان، والجزءُ مغايرٌ للكلِّ، فلا يلزمُ من عطفِ العمل على الإيمان خروجُ العمل عن مفهوم الإيمان.

أجيب: بأنا لا نُسلِّمُ أن الجزء مغايرٌ للكلّ، فلو سُلّم فلو لم يكن[1] العملُ خارجاً عن الإيمان لَزِمَ تكرارٌ بلا فائدة، ولأنه شرطٌ لصحَّةِ الأعمال، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [طه: ١١٢]، والشرطُ يُغايرُ المشروطَ، وقد خاطبَ اللهُ تعالى باسم الإيمان ثمَّ أوجبَ الأعمالَ فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ﴾ [البقرة: ١٧٨ و١٨٣]، وذا دليلُ التغايُرِ وقَصْرِ اسمِ الإيمان على التصديق، ولهذا فَزِعَ أعداءُ الله لَـمَّا عايَنُوا العذابَ إلى التصديق دون غيره من الأعمال، نحو قول الله تعالى حكايةً عن فرعون حين أدركَهُ الغَرَقُ: ﴿ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾ [يونس: ٩٠]، وعن قوم يونُسَ: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحۡدَهُۥ وَكَفَرۡنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشۡرِكِينَ﴾ [غافر: ٨٤].

---

(١) في (ص) و(ج) و(ب): «أجيب بأنه لو لم يكن...»، والمثبت من (ف).

وقد استدلَّ الإمامُ رحمه الله تعالى في المتن بجواز ارتفاعِ الأعمال عن المؤمن كارتفاع الصلاةِ عن الحائض والصومِ عنها، وسقوطِ الزكاة والحجِّ عن الفقير، والصلاةِ عن المريضِ العاجِزِ عن الإيماءِ، مع عدم ارتفاعِ الإيمان عنهم، فلو كان العملُ إيماناً لم يكن الفقراءُ كلُّهم مؤمنين، وهذا خَلْفٌ من القول.

## [تقدير الخير والشر من الله]

**(واعلم أن تقدير الخيرِ والشرِّ كلِّه من الله تعالى)** لأنه خالقُ جميع الـمُمكِنات، ومِن جُـملَتِهِ الشرُّ، فيكونُ خالقاً له أيضاً، فمَن زعمَ أن الشرَّ لا يكونُ من الله تعالى يكونُ كافراً لإشراكه بالله تعالى، ولهذا قال الإمام رحمه الله تعالى: **(لأنه لو زعمَ أحدٌ أن تقديرَ الخيرِ والشرِّ من عنده لصارَ كافراً بالله تعالى وبَطَلَ توحيدُه)** وكيف ذلك وقد قال الله تعـالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعـالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وقال النبيُّ عليه السلام: «القَدَرُ خَيرُه وشَرُّه مِنَ الله تعالى»[1] وهو حديثٌ مشهورٌ، وتمامُ البحث في هذا يجيءُ مستوفـىً في الفصل الذي يليه إن شاء اللهُ تعالى.

---

(١) أخرجه الإمام أبو حنيفة في «الفقه الأبسط» ص٤٢ عن علقمة بن مرثد، عن يحيى بن يَعمَرَ، عن ابن عمر، ضمن حديث مطوَّل بقصة قدوم جبريل في صورة أعرابي. وهذا إسناد صحيح. وأصله دون هذه القطعة في «صحيح مسلم» (٨) من حديث عمر رضي الله عنه.
وأخرجه أبو نعيم في «مسند أبي حنيفة» ص١٥٢ من طرق عن الإمام، به.
وأخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٣٥٨١) من طريق عطاء، عن ابن عمر.
وقد تابَعَ الشـارحُ في القول بشُهرة هذا الحديث الإمامَ النسفيَّ في «تبصرة الأدلة» ٢: ٧١٧، والظاهر أنهما إنما أرادا شُهرة معناه.

## [الأعمال فرائض وفضائل ومعاصٍ]

قال: (**والثاني: نُقِرُّ بأنَّ الأعمالَ ثلاثةٌ: فريضةٌ وفضيلةٌ ومعصيةٌ**[1]).

أقول: أراد بالأعمال ما يتعلّقُ بالآخرة يُثابُ به أو يُعاقَبُ عليه، وإلا فالأعمال ليست مُنحصِرةً في ثلاثة.

والفريضةُ مشتقَّةٌ من الفَرْضِ، وهو القَطعُ والتقديرُ، قال الله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: ١] أي: قدّرنا وقطعنا الأحكام فيها، وكلّ ما ثبتَ بدليلٍ قطعيٍّ لا شُبهةَ فيه يُسمَّى فَرْضاً وفريضةً، لأنه مقطوعٌ علينا، فيكفرُ جاحِدُه ويفسقُ تارِكُه.

والفضيلةُ من الفَضْلِ، وهو الزيادة، والمرادُ به السُّنَن والنوافل، والسُّنَّـةُ نوعان: سنَّةُ الـهُدى وتاركُها يستوجِبُ إساءةً، كالجماعة والأذان. وزوائدُ وتاركُها لا يستوجِبُ إساءةً، كسِيَرِ النبيِّ عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده.

والنَّفْلُ: ما يُثابُ على فِعلِه ولا يُعاقبُ على تَرْكِه.

فإن قيل: هذا التقسيمُ يُنبِئُ أنَّ المشروعاتِ عند الإمام أيضاً ثلاثةٌ، كما هي عند الشافعيِّ، لأنه ما ذكرَ الواجِبَ. أجيب: بأنه يُمكِنُ أن يكونَ الواجبُ داخلاً تحت الفريضة، لأنه فرضٌ عندَه عَمَلاً[2].

---

(١) ذِكرُ الإمام رضي الله عنه لهذه الأحكام الشرعية، مع أن كلامه في العقائد ليس ذكراً أصيلاً، وإنما هو تمهيدٌ ومقدمةٌ لبيان تعلقات مشيئته تعالى بها، وهذا لا يُعاب في العلوم، كما أنه سيذكر في آخر هذا المتن بعضَ القضايا الفقهية لا بالنظر إليها من جهة كونها أعمالاً، وإنما من جهة طريق ثبوتها.

(٢) قال العلامة الشيخ عبد الغني النابلسي رحمه الله تعالى في «كشف الستر عن فرضية الوتر» ص٥: والفرض على نوعين: فرضٌ عَمَليٌّ، وفرضٌ اعتقاديٌّ. والفرضُ العمليُّ لا يكفر جاحدُه، والفرضُ =

والمعصيةُ: فِعلٌ قبيحٌ مَنهيٌّ عنه يُعاقَبُ بإتيانه.

قال: (**فالفريضةُ بأمرِ الله ومشيئتِه ومحبَّتِه ورِضاه وقضائِه وقَدَرِه وتخليقِه وحُكمِه وعِلمِه وتوفيقِه وكتابتِه في اللوح المحفوظ**[١]**، والفضيلةُ ليست بأمرِ الله تعالى، ولكن بمشيئتِه ومحبَّتِه ورضاه وقضائِه وقَدَرِه وحُكمِه وعِلمِه وتوفيقِه وتخليقِه وكتابتِه**[٢] **في اللوح المحفوظ**[٣]).

أقول: اتفقَ المسلمون على أن الفرضَ إنما هو بأمرِ الله تعالى، لكنهم اختلفوا في مدلول الأمر، فذهبت المعتزلةُ إلى أن مدلولَ الأمرِ هو الإرادةُ، فكلّ ما أمرَ اللهُ به أرادَ وجودَه، وكلّ ما لم يُرِدْ لم يأمُرْ به.

وذهب أهلُ السنَّة إلى أن الأمرَ قد يَنفَكّ عن الإرادة، كالحاكم إذا قَتَلَ ابنُه رجلاً عَمداً فإنه يأمُرُ بقَتلِه ولا يكون مُريداً له، والـمُنازِعُ مكابِرٌ مُقتضى الوجدان.

وعرَّفوه[٤] بأنه قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء: افعَلْ.

---

= الاعتقاديُّ يكفر جاحدُه. ومعنى كونه فرضاً عَمَلياً أنه من جهة العمل فقط محكومٌ عليه بأنه فرضٌ لا من جهة الاعتقاد.

(٢) سقطت من «الطبقات السنية» الألفاظ: ومحبته وقضائه وحكمه وعلمه وتوفيقه.

(٢) سقطت من «الطبقات السنية» الألفاظ: وقضائه ورضاه حكمه وعلمه وتوفيقه.

(٣) زاد في (ز) بعد هذا: وإلا لكانت فريضةً، لكنها بمشيئتِه ومحبَّتِه ورضاه وقدرِه وقضائِه وحكمِه وعلمِه وتوفيقِه بإعطاء سلامةِ الأسبابِ والاستطاعةِ المقارِنةِ وتخليقِه أي تكوينِه، لأن الله خالِقُ أفعال العباد كما سيجيء البحث في ذلك، وكتابتِه في اللوح المحفوظ. وستأتي هذه الفقرة في الشرح قريباً، وكونُـها من الشرح لا من المتن ظاهرٌ.

(٤) أي: الأمر.

والمشيئةُ والإرادةُ واحدةٌ عند المتكلِّمين خلا الكرَّاميَّـة[١] فإنهم قالوا: المشيئةُ: صفةٌ أزليَّةٌ واحدةٌ لله تعالى، وإرادتُه حادثةٌ في ذاتِه متعدِّدةٌ على عَدَدِ الـمُرادات، يُـحدِثُ كلَّ إرادةٍ منها قبلَ حدوثِ ما هو المرادُ بها، ثم يُعقِبُها حدوثَ ما هو المرادُ بها، وهو باطلٌ، لأن الإرادة لو حدثت في ذات الباري لكان مـحلَّاً للحوادث، وهو يؤدِّي إلى القول بحدوث الباري، وهو باطلٌ بالاتفاق.

وذهبت المعتزلةُ إلى أن إرادتَه قائمةٌ بذاتها حادثةٌ لا في محلّ، وهو محالٌ، لأن وجودَ كلّ مُحدَثٍ موقوفٌ على تعلّقِ الإرادة به، فلو كانت الإرادةُ مُحدَثةً احتاجت إلى إرادةٍ أخرى ولَزِمَ التَّسلسُلُ. وأيضاً فإن الإرادةَ الحادثةَ صفةٌ، وقيامُ الصفة بنفسها غيرُ معقول.

وفسَّرَها الكَعْبيُّ[٢] بأنه إذا وُصِفَ الله تعالى بالإرادة، فإنْ كانَ ذلك فِعْلَه فمعناه أنه فَعَلَ وهو غيرُ سَاهٍ ولا مُكرَهٍ ولا مُضْطَرٍ، وإن كان فِعْلَ غيرِ الله فمعناه أنه أمَرَ به. وهو مبنيٌّ على أن الإرادةَ مدلولُ الأمرِ، وقد مرَّ بطلانُه.

وقال النجَّارُ[٣]: إنه غيرُ مغلوبٍ ولا مُستَكرَهٍ. وهو فاسدٌ، لأن الجمادَ غيرُ مغلوبٍ ولا مستكرَهٍ، مع أنه ليس بمُريد.

---

(١) في (ج) و(ب): «خلافاً للكرامية»، والمثبت من (ص) و(ف).

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكَعبي (ت٣١٩)، وإليه تُنسَب الكَعبيَّـة، قال الأستاذ عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفِرَق» ص١٨١: كان حاطِبَ ليلٍ، يدَّعي في أنواع العلوم على الخصوص والعموم، ولم يَـحظَ في شيءٍ منها بأسراره، ولم يُـحِط بظاهره فضلاً عن باطنه.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجَّـار، من متكلمي الـمُجبِرة، وإليه تُـنسَب النجَّارية، وهي فرقة وافقت المعتزلةَ في أصول، وأهلَ السنة في أصول، وانفردت بأصول، وهم فرق. انظر «الفرق بين الفِرَق» لعبد القاهر البغدادي ص ٢٠٧-٢٠٩.

وعندنا هي صفةٌ توجِبُ تخصيصَ المفعولاتِ بوجهٍ دون وجهٍ ووقتٍ دون وقتٍ. إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولاتُ كلّها في وقتٍ على صفةٍ واحدةٍ، لا سيَّما عند تـجانُسِ المفعولات، ولَـمَـا كان وقتٌ لوجودِه أولى من وقتٍ، ولا كيفيَّةٌ ولا كميَّةٌ أولى مما سواهما، فإذا خَرَجَت على الترتيب والتوالي على حسب ما تقتضيه الحكمةُ البالغةُ كان ذلك دليلاً على اتِّصافِ الفاعل بالإرادة، قال الله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، وقال: ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فيَبطُلُ به قولُ مُنكِرِها.

والرِّضا من الله: هو إرادةُ الثوابِ على الفِعلِ أو تَرْكُ الاعتراض. والمحبَّةُ قريبٌ منه.

والقضاءُ: عبارةٌ عن وجودِ جميعِ المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مُـجتمعةً ومُـجمَلةً على سبيل الابتداع.

والقَدَرُ: عبارةٌ عن وجودها منزَّلةً في الأعيان بعدَ حصولِ شرائطِها مفصَّلةً واحداً بعد واحدٍ على سنن القضاء. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الحجر: ٢١][١].

---

(١) هذا قول السادة الماتريدية، وأما السادة الأشاعرة فالقدرُ عندهم: إيجادُ الله تعالى الأشياءَ على قدرٍ مخصوصٍ ووجهٍ معيَّـنٍ أراده تعالى. فيرجع عندهم لصفة فعل، لأنه عبارة عن الإيجاد، وهو من صفات الأفعال. والقضاءُ عندهم: إرادةُ الله الأشياءَ في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم. فالقدرُ حادثٌ والقضاءُ قديمٌ عند الأشاعرة. وانظر «تحفة المريد» للعلامة الباجوري ٢: ١٧، ط مصر.

والتخليقُ: هو التكوينُ، وهو عندنا صفةٌ غيرُ القدرة، خلافاً للأشعريَّة[١]، وقد استخرَجَه علماءُنا من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، والحاصِلُ من مفهومه أن القدرةَ نِسبَتُها إلى جانب الوجودِ والعَدَمِ سواءٌ[٢]، والتكوينُ إنما هو باعتبار النَّظَر إلى جانب الوجود.

وحُكمُه وعِلمُه وتوفيقُه كلّها صفاتٌ أزليَّةٌ ثابتةٌ لذاته تعالى وتقدَّسَ، والفريضةُ مستلزِمةٌ لها كلِّها.

والفضيلةُ ليست بأمرِ الله[٣]، وإلا لكانت فريضةً، لكنها بمشيئتِه ومحبَّتِه ورضائِه وقضائِه وقدرِه وحكمِه وعلمِه وتوفيقِه بإعطاء سلامةِ الأسبابِ والاستطاعةِ المقارِنةِ وتخليقِه أي تكوينِه، لأن الله تعالى خالِقُ أفعال العباد كما سيجيء البحث في ذلك، وكتابتِه في اللوح المحفوظ.

قال: (**والمعصيةُ ليست بأمْرِ الله ولكنْ بمشيئتِه لا بمحبَّتِه، وبقضائِه لا برِضاه، وبتقديرِه لا بتوفيقِه، وبخُذلانِه وعِلمِه وكتابتِه في اللوح المحفوظ**).

---

(١) صفة التكوين عند الماتريدية صفة حقيقية كالعلم والقدرة والإرادة، وعند الأشاعرة هي تعلقات صفة القدرة، قال التفتازاني في «شرح العقائد النسفية» ص٩٠ في توضيح مذهبهم: الإيجادُ أمرٌ اعتباريٌّ يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول. اهـ.
وذكر العلامة ابن الهمام في «المسايرة» ص٨٨-٩٣ أن صفة التكوين قال بها الحنفية من عهد الماتريدي، وشكَّك في نسبة القول بها إلى أبي حنيفة وأصحابه، بل رأى أن في كلام أبي حنيفة ما يؤيد مذهب الأشاعرة، وناقشه في ذلك مناقشة علمية هادئة العلامة قاسم ابن قُطلُوبُغا في حاشيته على «المسايرة»، فراجع كلامهما ففيه فوائد جمة.

(٢) يُمكنُ الجواب عن هذا بأن الأشاعرة لا يُنازعون في أن نسبة القدرة إلى الوجود والعدم على السواء، ولكنهم يقولون إن الإرادة تُـخصِّص أحد الجانبين وتُرجِّحه على الآخر، فتأمل.

(٣) أي: على سبيل الوجوب، بل هي بأمر الله تعالى على سبيل الندب. اهـ من حاشية النسخة (ب).

أقول: اختلفوا في أن المعصية هل هي بإرادة الله تعالى أو لا؟ فذهب أهلُ السُّنَّة إلى الأول، والمعتزلةُ إلى الثاني، ثم اختلفوا في المباحات، فمنهم مَن زَعَمَ أنه تعالى مريدٌ لها، ومنم مَن زعمَ أنه تعالى غيرُ مريدٍ لها، والحاصل أنَّ عند المعتزلة: كلّ ما أمرَ اللهُ تعالى به أرادَ وجودَه وإن علمَ أنه لا يُوجَد، وكلّ ما نهى عنه كَرِهَ وجودَه وأرادَ أن لا يُوجَد وإن علمَ أنه يوجد.

وعندنا كلّ ما عَلِمَ اللهُ تعالى أنه يوجَد أرادَ وجودَه، سواء أمرَ به أو لم يأمُرْ، وما عَلِمَ أنه لا يوجَدُ لم يُرِدْ وجودَه، سواء أمرَ به أو لم يأمُرْ، فاللهُ سبحانه أرادَ الكفرَ من الكافر كسباً له قبيحاً مذموماً، وكذا في غيره من المعاصي. وإليه ذهب الأشعري.

تمسَّك المعتزلة بقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١]، فإنه نصٌّ في نفي إرادة الظلم، وعندكم هو مريدٌ للكلّ ظُلماً كان أو غيرَه، وبأنّ إرادةَ السَّفَه وما لا يرضى به والأمرَ بما لا يريدُ سَفَهٌ في الشاهد فكذا في الغائب.

ولنا قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، أخبَرَ أنه يريدُ ضلالَ بعضٍ ويجعلُ ما به يحصُلُ ضلالُه، وهو ضيق القلب. وقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، فإنه نصٌّ في إرادة الإغواء. وقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩]، فعندهم اللهُ شاءَ عدمَ شِركِهم ومع ذلك أشركوا، وشاء إيمانَ مَن في الأرض وما آمنوا، وهو تكذيبٌ لله تعالى في خَبَرِه، وهو كفرٌ.

والجواب عما تمسَّكوا به من الآية أن أهلَ اللغة قالوا: إذا قيل: لا أريدُ ظُلمَك، فمعناه: لا أريدُ أن تُظلَمَ أنت من غير تعيين الفاعل، وإذا قيل: لا أريدُ ظُلماً لك، فمعناه لا أريد أن أظلِمَك، ونحن نقول: لا يريد اللهُ أن يظلمَ أحداً، فهذا اللفظ وإن احتمل المعنيين، فنحن نعيِّنُ أحدَهما، وهو أن المراد: لا أريدُ أن أظلِمَك، بما مرَّ من الدلائل، فيكون معنى الآية: وما اللهُ يريدُ أن يظلمَ عبادَه فيُعذِّبَهم بغير ذنبٍ، أو يزيدَ على قدرِ ما يستحقُّون من العذاب.

وعن المعقول أن إرادة السَّفَه وما لا يرضى به حكمةٌ إذا تعلَّقت به حميدةٌ، وهي تحقيقُ ما عَلِمَ على ما عَلِمَ، والأمرُ بما لا يريدُ ليتحقَّقَ به عِلمُه، وهو واقعٌ، فإن إبراهيم عليه السلام أُمِرَ بذَبْحِ الولدِ بدليل: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢]، وإرادةُ الله تعالى أنْ لا يُوجَدَ ذبحُ ولدِه، بل ذبحُ الكبشِ. على أن السَّفَهَ عند الأشعريِّ ما نُهِيَ عنه، ولا نهيَ لأحدٍ على الله تعالى، فلا يُتصوَّرُ في فِعلِه السَّفَه.

روي أن جماعةً من القدريَّة دخلوا على أبي حنيفة رحمه الله تعالى شاهِرِين سُيوفَهم، فقالوا: أنت الذي يقول: إن اللهَ تعالى شاءَ الكُفرَ من عباده، ثم يُعاقبُهم على ذلك؟ فقال رحمه الله تعالى: أتُحارِبونَ بسيوفكم أم تُناظِرون بعقولكم؟ فقالوا: نُناظِرُ بعقولنا، وغَمَدُوا سيوفَهم، فقال: أخْبِرُوني، هل عَلِمَ اللهُ في الأزل ما يوجَدُ من هؤلاء أم لا؟ قالوا: نعم، قال: فإذا عَلِمَ اللهُ منهم الكفرَ، فهل شاءَ أن يُحقِّقَ عِلمُه كما عَلِمَ أم شاءَ أن يصيرَ علمُه جَهلاً. فعرفوا صحَّةَ كلامِه وبُطلانَ مذهبِهم، فرجعوا عن ذلك وتابوا.

فإن قيل: لو كان الكُفرُ مُراداً لَوَجَبَ الرِّضا به، والرِّضا بالكُفرِ كُفرٌ، وأيضاً لو كان الكُفرُ مُراداً لكان الكافرُ مُطيعاً بكُفرِه، لأن الطاعةَ تحصيلُ مُرادِ الـمُطاع.

فالجواب عن الأول: أن الرِّضا بالكفر من حيثُ هو قضاءُ الله طاعةٌ، والرِّضا بالكفر من هذه الحيثيَّة ليس بكفرٍ.

وعن الثاني: أن الطاعةَ موافَقَةُ الأمر، والأمرُ غيرُ الإرادة، فالطاعةُ تحصيلُ المأمور به لا تحصيلُ المراد.

قيل في بيان كيفيَّة وقوع الشرِّ في قضائه تعالى أن الأمورَ الممكنةَ في الوجود، منها أمورٌ يجوز أن يتعرَّى وجودُها عن الشرِّ أصلاً كالملائكة، ومنها أمورٌ لا يُمكِنُ أن تكون فاضلةً فضيلتَها اللائقةَ بها إلا وتكون بحيث يَعرِضُ منها شرٌّ عند ملاقاتها لِـمَا يُخالِفُها، وذلك مثل النار، فإنها لا تفضلُ فضيلتها ولا تكمُلُ معاونتُها في تكميل الوجود، إلا أن تكونَ تؤذي وتُؤلِم ما يتَّفِقُ لها مُصادَمَتُه من أجسامٍ حيوانيَّةٍ، وتكون بحيث يَعرِضُ منها تفريقُ أجزاءِ بعضِ المركَّبات بالإحراق.

والأشياء باعتبار الشرِّ وعَدَمِه تنقسم إلى: ما لا شرَّ فيه، وإلى ما يغلبُ الخيرُ فيه على شرِّه ـ وهما قد ذكرناهما ـ، وإلى ما يكون شرَّاً على الإطلاق، وإلى ما يكون الشرُّ فيه غالباً، وإلى ما يتساوى فيه الخيرُ والشرُّ.

وإذا كان الجودُ المحضُ الإلهيُّ مبدأً لفيضان الوجود الخيريّ الصواب، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانُه، مثل وجود الجواهر العقلية، وكذا القسم الثاني يجب فيضانُه، فإنّ تركَ الخيرِ الكثير تحرُّزاً من شرٍّ قليلٍ شرٌّ كثيرٌ، وذلك مثل النار والأجسام الحيوانيَّة، فإنه لا يمكنُ أن تكون لها فضيلتُها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدَّى أحولها في حركاتها وسَكَناتها إلى اجتماعاتٍ ومصادماتٍ مؤذيةٍ، وأن تتأدَّى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقعَ لها خطأُ عقدٍ ضارّ في المعاد أو في الحق أو فرطِ هيجانٍ غالبٍ عاجلٍ من شهوةٍ أو غضبٍ ضارٍّ في أمر المعاد، وتكون

القوى المذكورة لا تغني غناها، إلا أن تكون بحيث لها عند التلاقي مثلُ هذه الأشياء، ويكون ذلك[١] في أشخاصٍ أقلَّ من أشخاص السالمين وأوقاتٍ أقلَّ من أوقات السلامة، ولأن هذا معلومٌ في العناية الأولى، فهو كالمقصود بالعَرَض، فالشرُّ داخلٌ في القدرة بالعَرَضِ، كأنه مرضيٌّ به بالعرض.

وفي الجملة الحاصِلُ في المذهب أن كلَّ حادثٍ كان بإرادة الله على أيِّ وصفٍ كان، إلا أن الطاعةَ بمشيئته وإرادتِه ورضاه ومحبَّتِه وأمرِه وقضائِه وقَدَرِه، والمعصيةَ بقضائِه وقدرتِه وإرادتِه ومشيئتِه، وليس بأمرِه ورضاه ومحبَّتِه، لأن محبَّتَه ورضاه يَرجِعان إلى كونِ الشيء مُستَحسناً، وذا يَليقُ بالطاعات دون المعاصي.

وعند الأشعريّ المحبَّةُ والرِّضا بمعنى الإرادة، فيَعُمَّـان كلَّ موجودٍ كالإرادة[٢]، وأوَّلَ قولَه تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] بعباده المؤمنين بدليل الإضافة إليه. والحق ما ذكرناه.

---

(١) قوله: «ويكون ذلك» متعلق بقوله: «فإن تركَ الخير الكثير تحرُّزاً من شرٍّ قليلٍ شرٌّ كثيرٌ» بدليل أن التصادم للأجسام القليلة في أوقات قليلة. اهـ من حاشية النسخة (ب).

(٢) قال إمام الحرمين رحمه الله هذا القول في «الإرشاد» ص٢٣٩: ومن حقّق من أئمتنا لم يَكِع عن تهويل المعتزلة، وقال: المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، والرب تعالى يحبُّ الكفرَ ويرضاه كفراً معاقباً عليه. اهـ. ونقل معناه عنه ابنُ الهمام في «المسايرة» ص١٣٨، وقال: ونقله بعضهم عن الأشعري، ثم قال: وهذا خلافُ كلمة أكثر أهل السنة، وهو وإن كان لا يَلزمُهم به ضررٌ في الاعتقاد، إذ كان مناطُ العقاب مخالفةَ النهي وإن كان متعلقه محبوباً كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سُمعت مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]. اهـ.

ونقل ابنُ فورك في «مجرد مقالات الأشعري» ص٦٩ عن الأشعري قوله: للإرادة أسماء وأوصاف، منها القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة، ومنها الغضب والسخط، ومنها الرحمة، وكل ذلك مما يجري على الله عز وجل ويُوصَف به. اهـ. =

## [الاستواء على العرش]

قال: **(والثالث: نُقِرُّ بأن الله تعالى على العَرشِ استوى[١]، من غيرِ أن تكونَ له حاجةٌ واستقرارٌ عليه[٢]، وهو حافِظُ العَرشِ وغيـرِ العرشِ من غير احتياج، فلو كان مُـحتاجاً لَـمَا قَـدَرَ على إيجادِ العالَـمِ وتدبيرِه كالمخلوقين، ولو كان محتاجاً إلى الجلوس والقرار فقبلَ خَلْقِ العرشِ أين كان الله؟ تعالى اللهُ عن ذلك علوّاً كبيراً)**.

أقول: اعلم أن العالَـمَ ـ وهو ما سوى الله تعالى ـ مُـحدَثٌ، لأنه مُتغيِّـرٌ، وكلّ متغيِّـرٍ حادثٌ، وحينئذ يستحيلُ أن يكونَ الباري تعالى وتقدَّسَ متمكِّناً في مكانٍ، لأن العراءَ عن المكان ثابتٌ في الأزل، إذ هو غيرُ الـمُتمكِّن، وقد تبيَّـنَ أن ما

---

= وعلى هذا فإن الأشعري يعتبر أن الرضا والمحبة من أسماء الإرادة، وليس فيهما معنى زائدٌ على الإرادة، فالمحبة ليست شيئاً غير الإرادة، فمعنى قول إمام الحرمين: «إن الله يحبُّ الكفر» أي يريد وقوعه من الكافر فيخلقه له.

ولا يُعارض هذا قول الأشعري في «رسالة أهل الثغر» ص٢٣١: إن رضاه تعالى عن عباده الطائعين هو إرادته لنعيمهم، لأنه إذا أطلق المحبة والرضا على الفعل عنى بهما إرادة الوقوع، وإذا أطلقهما على الفاعل عنى بهما إرادة الثواب. فهو يقول بأن الله سبحانه يحبُّ الكفر ـ بمعنى يريد وقوعه ـ، ولا يحبُّ الكافر ـ بمعنى أنه لا يريد إثابته على كفره.

(١) زاد في «الطبقات السنية»: «أي استولى»، وليس في شيء من نسخ المتن أو الشرح، فهي زيادة مقحمة، على أن الشارح مال إلى هذا التأويل في آخر كلامه، فراجِعه.

(٢) في (ص) و(ف) و(ج) من نسخ الشرح وفي (ز): «واستقرَّ عليه»، والمثبت من (ب) و«الطبقات السنية» ونسخة المتن المكية ونسخة المتن الأزهرية والطبعة الهندية لشرح ملّا حسين على «الوصية»، وكذا نقلها عن «الوصية» العلامة الشيخ عبد الغني الميداني رحمه الله تعالى في «شرح العقيدة الطحاوية» ص٧٤، ويُرجِّحُ ما أثبتنا قوله: «ولو كان محتاجاً إلى الجلوس والقرار...»، على أن تقدير ما في نسخ الشرح المذكورة و(ز): «من غير أن تكونَ له حاجةٌ، ومن غير أن يكونَ استقـرَّ عليه» ليُناسِبَ ما بعده.

سوى الله حادثٌ، فلو تمكَّنَ بعد خَلْقِ المكان لتغيَّـرَ عمَّا كان عليه، ولَـحَدَثَ فيه مماسَّة، والتغيُّـرُ وقبولُ الحوادث من أمارات الـحَدَث، وهو على القديم محالٌ[١]، وإلى هذا أشار بقوله: «فقبلَ خَلْقِ العرشِ أين كان اللهُ؟»[٢].

وذهبت المشبِّهةُ والمجسِّمةُ والكرَّاميَّـةُ إلى أنه تعالى متمكِّنٌ على العرش، واحتجُّوا بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وبأنه موجودٌ قائمٌ بنفسه، والعالَـمُ موجودٌ قائمٌ بنفسه، ولن يُعقَلَ القائمان بأنفسهما من غير أن يكون أحدهما في جهةٍ من صاحبه.

---

(١) هذا الكلامُ أصلٌ من أصول الاعتقاد عند أهل السنة، وذلك لأن «ما ثبتَ قِدَمُه استحالَ عَدَمُه» والحدوثُ يستلزمُ العَدَمَ السابقَ واللاحقَ في الذات أو في الصفات، وهو محالٌ على الله تعالى.

(٢) طرحُ هذا السؤال مهمٌّ لفهم مسألة التنزيه، لأنه ينقُلُ الإنسانَ من حالة التخيُّل التي تؤدي إلى التجسيم إلى حالة التعقّل التي تؤدي إلى التنزيه، فيتحصَّلُ له بإدراك هذه المسألة أن كلّ ما سوى الله حادثٌ، وهذا يستلزمُ أن الله كان ولم يكن معه شيء من هذا العالم، كما في قوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه البخاري (٣١٩٢): «كان الله ولم يكن شيء غيره»، فإذا أدرَكَ هذه القضيَّـةَ وأدرَكَ أن الإله لا يتغيَّـر ـ لأن التغيُّر من صفات الحوادث، وبه استدل سيدنا إبراهيم عليه السلام على أن الكوكب والقمر والشمس ليست آلهة ـ، فوجبَ في العقل أن يبقى الإله على ما هو عليه قبلَ خَلقِ العالم، فيسهُلُ على المُعتَـقِدِ بذلك أن يُدرِكَ تنزُّهَه سبحانه عن كل ما حدث بعد خلق العالم كالمكان والزمان والحدّ والجهة وغيرها، فإذا أردت أن تسـلك طريق التنزيه فما عليك إلا أن تتعقّـلَ هذه القضيَّـةَ، وإياك والتخيُّـل فإنه أصل التجسيم.

وإذا لم تُرِد هذا التفصيل فقل: كان اللهُ ولا مكان ولا جهة، ولـمَّا خلقهما لم يتغيَّـر عليه شيء، لأنه سبحانه لا يَكتَسِبُ صفاتِه من خَلقِه، كما قال الإمام الطحاوي رحمه الله تعالى في «عقيدته» المشهورة: «ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يَزدَدْ بكونِهم ـ أي بوجودهم وحدوثهم ـ شيئاً لم يكن قبلهم من صفاته». والله الهادي.

والجواب: أن الآية من الـمتشابهات(١)، وما يكون كذلك لا يصلُحُ دليلاً على

(١) كلام الشارح رحمه الله يُشير إلى الطريقة في التعامُلِ مع النصوص الـمُتشابهة، ويُمكن أن يزداد الأمرُ تفصيلاً ووضوحاً بأمور:

**الأول**: أن النصوص الـمُتشابهة لا تَصلُحُ أن تُـتَّخَذَ أصولاً ثم يُبنى عليها ما يُعارِض محكمات الأدلة النقلية وقواطع الأدلة العقلية، فلا يجوز أن يُتَشَبَّثَ بظواهرها من غير ردِّها إلى الأصول الثابتة بالقواطع العقلية والنقلية (النصوص الـمُحكَمة).

**الثاني**: أن النصوص الـمُتشابهة يجب أن تفهم على أساس التنزيه، لأن التنزيه مفهومٌ كليٌّ يدخلُ في فهم كلِّ نصٍّ من النصوص الشرعية، وليس مفهوماً جزئياً يتمُّ إدخالُه في بعض النصوص دون بعض، بل هو جزءٌ من ماهيَّة النصِّ الذي لا يصحُّ فهمُ النصِّ بدونه

**الثالث**: أن التنزيه مُقدَّمٌ على الإثبات، لأنه الأصلُ، والناظرُ في النصوص الشرعية يجدُ هذا الكلام واضحاً، كما في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، فقدَّم اللهُ سبحانه النفيَ الذي يُرادُ به التنزيهُ على الإثبات، وكذلك كلمة التوحيد المشرَّفة «لا إله إلا الله» قدَّم فيها النفيَ الذي يُراد به التنزيه على الإثبات، خلافاً لِـمَا يفعلُه بعضهم من تقديم الإثبات على التنزيه مُدَّعين فهمَ السلف، وليتهم أثبتوا ونزَّهوا كما ادَّعَوا، بل أثبتوا وغالوا في الإثبات وتركوا التنزيه بحجَّة أنه باب إلى التعطيل، فوقعوا في التجسيم.

**الرابع**: التفويضُ والتأويلُ طريقان من طرق التنزيه، وليسا أصلاً من أصول الاعتقاد، بل الأصل كما ذكرنا هو التنزيه، فالتنزيه سابقٌ عليهما، لأنه مفهومٌ كليٌّ قطعيٌّ، والتأويلُ والتفويضُ طريقان للاجتهاد في فهم النصِّ، ودع عنك ما يُشاغب به بعضهم من خطر التأويل، فضلاً عمن يذكر الـمُؤوِّلة والمعطلة والملاحدة في سياق واحد، فإنه تهويلٌ لا قيمة له، لأن التنزيه في حقيقته هو نفيُ النقص عن الله، وهو المرحلة الأولى في فهم النص، فإذا فُهِمَ النصُّ على هذا الأساس يكون المرادُ من النصِّ معنىً كماليّاً حتماً، ثم يأتي في المرحلة الثانية الاجتهادُ في تحديد هذا المعنى الكماليّ المراد، فمن لم يُعيِّنه وأحال علمَه إلى الله فهو المفوِّض، ومن اجتهد في تحديد المعنى الكماليّ المراد فهو المؤوِّل، ومن هنا لم يكن في الخطأ في التأويل خطرٌ، لأنه اجتهادٌ في إطار الكمال، فلو أخطأ في نسبة أيِّ معنى كمالي إلى الله لا يضرُّ، لأن الكمالات جميعها يجوز نسبتُها إلى الله، ولكن على المجتهد أن يتحرَّى الأصوب والأقرب، وفي الجملة هو مأجور على اجتهاده. أما من يُخطيء فينسبُ النقص إلى الله مُدَّعياً الإثبات فإنه على خطر عظيم، لأنه يكون بذلك قد نقضَ أصلاً من أصول الاعتقاد وهو التنزيه.

وإذا تقرَّر عندك هذا علمتَ أن مَن يعترضُ على التأويل أو التفويض، إنما يعترض في واقع الأمر على التنزيه. فتدبَّر.

أمرٍ قطعيٍّ، والدلائلُ العقليَّةُ تخالِفُه، على أن مذهب السلف ـ الذين كانوا مُتجشِّمين بخَرْطِ القتاد وعَرَقِ القِرْبةِ[1] في إظهار ما هو الحقُّ في أمر الدِّين ـ في المتشابهاتِ التصديقُ وتفويضُ تأويلها إلى الله تعالى، وما ذلك إلا لتعذّرِ إدراكها، وأما على مذهب الخلف فإنه لا تكون ثبتاً أيضاً، لأن الآية مُحتَمِلة، فإن الاستواء جاء بمعنى التمام، كما قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، والاستيلاءِ كقول الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ على العِراقِ ... مِنْ غَيرِ سَيْفٍ ودَمٍ مُهْرَاقِ[2]

---

(١) تحرَّف في (ج) إلى: «متجشِّمين بخيط العباد»، والمثبت من (س) و(ص) و(ب). قال حمزة غفر الله له: أذكر هنا من باب نسبة الفضل إلى أهله أننا وقفنا أولاً على النسخة (ج)، كما سلفت الإشارة إلى ذلك في المقدمة، وتأخّر حصولنا على النسخ الأخرى حوالي سبعة أشهر، وفي تلك الفترة وقفتُ على هذا التحريف الواقع في نسخة (ج)، ولم أهتدِ إلى تصويبه، فكتبتُ إلى فضيلة العلامة المحقِّق المحدِّث الشيخ محمَّد عوامة حفظه الله تعالى، فأجابني في رسالته المؤرَّخة بـ ١٠/ ٦/ ١٤٢٦: ويبدو لي ـ والله أعلم ـ أنه محرَّفٌ عن «متجشِّمين خَرطَ القتادَ»، يريد رحمه الله الثناءَ على السلف الصالح رضي الله عنهم في شدة تمسُّكهم بالنصوص والوقوف عندها، والتزام الحقِّ الذي تدلّ عليه نصوصُ الكتاب والسنة. قال الثعالبي في «ثمار القلوب» ص٥٩٥ (٩٩٠): «من أمثال العرب في الأمر دونه مانعٌ، قولُهم: من دون ذلك خَرطُ القتاد، لأن شَوكَ القتاد مانعٌ من خرطِ وَرَقِه، وشوكُ القتاد مضروبٌ به المثلُ في الخشونة والشِّدَّة». انتهى كلامه جزاه الله عنا خيراً، و«خرط القتاد» وإن كان تركيباً مشهوراً فيما ذكر الثعالبي، فاستعماله في مثل سياق كلام الشارح هنا غريبٌ يصعُبُ تقديره، فكان لا بدَّ من التنويه بإفادة الشيخ حفظه الله.
وأما «عَرَق القِربة» فيقال: جَشِمتُ إليك عَرَقَ القِربة، وتجشَّمتُ لك عَرَقَها، بمعنى الشِّدَّة والتعب والتكلّف في الشيء. «لسان العرب» (عرق).

(٢) البيت في مادة «سوا» من «الصحاح» للجوهري و«لسان العرب» لابن منظور غير منسوب، ونسبه العلامةُ السيِّدُ مرتضى الزبيدي رحمه الله في «تاج العروس» وغيرُه للأخطل، ونسبه ابنُ فورك في =

والاستقرارِ كقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، ومع الاحتمال لا يكون حُجَّةً، لأن تأويلَ كلِّ مجتهدٍ لكونه ثابتاً بالرأي لا يكون حُجَّةً على غيره، على أن الترجيحَ للاستيلاء لأنه تعالى تمدَّحَ به، والاستواء للمدح فيما بينهم يُفهم منه الاستيلاء، وتخصيصُه باعتبار أعظم المخلوقات[1].

---

= «مجرد مقالات الأشعري» للحطيئة، وبشر المذكور فيه هو بشر بن مروان بن الحكم الأموي، وهذا يُرجِّحُ أن البيت للأخطل لأنه أموي، بخلاف الحطيئة فقد أدرك الجاهلية والإسلام.

وقد أنكر بعضُهم الاستدلال في العقائد بقول شاعر نصراني، ولم يَدرِ المسكين أن الاستدلال به على معنى كلمة في اللغة لا على عقيدة، وغفل أو تغافل عن استدلاله هو وغيره بكلام عبدة الأوثان من أهل الجاهلية في اللغة. وفي الباب غيره أيضاً، قال الشاعر:

إذا ما غزا قوماً أباحَ حَريمَهم ... وأضحَى على ما مَلَّكُوهُ قد استَوى

وبه استدلَّ به الإمام ابن الجوزي في «دفع شبه التشبيه» ص١٨ من طبعة الكوثري، وص١٢١ من طبعة السقاف، وقال آخر:

فلمَّا عَلَونا واستَوَينا عليهمُ ... جَعَلناهُمُ مَرعَىً لِنَسْرٍ وطائرِ

وبه استدل الإمام ابنُ الهمام في «المسايرة» ص٣٥.

(١) من يقول بأن المرادَ بالاستواء الاستيلاءُ يقول بأنه استيلاءٌ مجرَّدٌ عن معنى المغالبة، كما في قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، والملك لله في ذلك اليوم وقبله، فلا يَرِدُ عليه أنه كان غيرَ مستولٍ ثم استولى. وقد قرَّر شيخ الإسلام تقي الدين السبكي رحمه الله تعالى في «السيف الصقيل» ص٩٨-٩٩ أن المرادَ الاستيلاءُ بحق وكمال، وهو المعبَّر عنه باستواء كمال الملك، ثم قال: والـمُقدِمُ على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وَصَفَ اللهَ تعالى بما لا يجوز عليه.

واعلم أن هذا التأويل ليس قولَ المعتزلة وحدهم كما يُشيعه بعضهم، فقد جوَّزه (نقول: جوَّزوه تجويزاً وإن اختار بعضهم غيره من المعاني التي يحتملها لفظ «استوى») الماتريدي في «التأويلات» ٣: ٢٨٥، وابن الهمام في «المسايرة» ص٣٤، وأقرَّه ابنُ أبي شريف في «شرحها». ونقله الإمام أبو المعين النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ في «تبصرة الأدلة» ١: ١٨٤ عن الماتريدية فقال: إن أصحابنا أوّلوا هذا =

وقولهم: القائمان بالذات يكون كلّ واحدٍ منهما بجهة من صاحبه لا محالة. قلنا: مطلقاً أم بشرط تناهيهما؟ الأول ممنوعٌ، والثاني مُسلّمٌ، لكن التناهي على الباري محالٌ.

وكلام الإمام رحمه الله يشير إلى مذهب السلف، فإنه قال: «نُقِرُّ بأن اللهَ استوى على العرشِ مِن غيرِ أن يكونَ له حاجةٌ واستقرَّ عليه» أي: من غير أن استقرَّ عليه، فإنه أقرَّ بالـمُحتَمِل[١] وصَدَّقَه واعتقدَ حَقِّيَّـتَه فيما هو عند الله تعالى، وأنكرَ الـمُحتَمَلَ الـمُخالِفَ لدليل العقل[٢]، ونفى في ضمن ذلك الاحتياجَ عن الباري تعالى، لأن الاحتياجَ يستلزمُ الاستكمال، وهو على الله محال.

---

= التأويل ولم يختصَّ به المعتزلة. واختاره الغزالي في «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٣٨، وابنُ قطلوبغا في «حاشيته» على «المسايرة» ص٣٤، وأبو السعود في «تفسيره» ٥: ٣، وغيرهم.

وقريبٌ منه جداً قول الإمام محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠) رحمه الله تعالى في «تفسيره» ١: ١٩٢: «**علا علوَّ مُلكٍ وسُلطان، لا علوَّ انتقال وزوال**» وهو وإن قاله في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩]، فقد أحال عليه في تفسير قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فتأمَّل.

(١) يعني الدليل النقليّ الذي يحتمل معانٍ منها ما يجوز في حق الله ومنها ما لا يجوز.

(٢) أي أنكر المعنى الذي هو مُحتمَلٌ في اللفظ من جهة اللغة، لكنه مُـخالِفٌ لدليل العقل، وهذا هو مذهب المفوِّضة من السلف: عدم تعيين المعنى المراد من اللفظ المتشابه الذي يحتمل عدَّة معانٍ، مع الجزم بنفي إرادة معناه الظاهر الذي لا يجوز على الله سبحانه. وهو المسمَّى **بتفويض المعنى**، وليس مذهبهم إثبات الحقيقة وتفويض الكيفية. وكونُ التفويض في المعنى صريحٌ في كلامهم لمن تأمَّله **بإنصاف**، بل صريحٌ في كلام الذهبي، وانظر إن شئت «السير» ٨: ١٠٥.

فأنت ترى أن السلف والخلف متفقون على تنزيه الله عن المعنى الظاهر الذي لا يليق به سبحانه، فالواجب التنزيه، ثم المكلّف بالخيار إن شاء فوَّض تعيين المعنى الكمالي المراد إلى الله سبحانه، وإن شاء حمل اللفظ على معنى كمالي مُـحتَمَل يليق به سبحانه.

## [القرآن كلام الله غير مخلوق]

قال: (**والرابع**[١]**: نقرُّ بأن القرآنَ كلامُ الله غيرُ مخلوق ووحيُه وتنزيلُه، لا هو ولا غيرُه، بل هو صفتُه على التحقيق، مكتوبٌ في المصاحف، مقروءٌ بالألسنة، محفوظٌ في الصدور، غيرُ حالّ فيها، والحِبرُ والكاغَدُ والكتابةُ كلّها مخلوقةٌ لأنها أفعالُ العباد، وكلامُ الله سبحانه وتعالى غيرُ مخلوق، لأنَّ الكتابةَ والحروفَ والكلماتِ والآياتِ دلالةُ القرآن لحاجة العباد إليها، وكلامُ الله تعالى قائمٌ بذاته، ومعناه مفهومٌ بهذه الأشياء، فمَن قال بأن كلام الله تعالى مخلوقٌ فهو كافرٌ**[٢] **بالله العظيم، والله تعالى معبودٌ لا يزال عمّا كان، وكلامُه مقروءٌ ومكتوبٌ ومحفوظٌ من غير مزايلةٍ عنه**).

أقول: إجماع الأنبياء صلواتُ الله تعالى عليهم وسلامُه وتوافُقُهم تواتَـرَ على أن الله تعالى متكلِّمٌ بكلامٍ أزليٍّ واحدٍ، وثبوتُ نُبُوَّتِـهم غيرُ متوقِّفٍ على كلامه تعالى، لأن الأنبياء عليهم السلام إذا ادَّعَوُا النبوَّةَ وأظهروا المعجزةَ على وفقِ دعواهم يُعلَمُ صِدقُهم من غير أن يتوقَّفَ صِدقُهم على كلامه تعالى، فيجب الإقرارُ بكلامه تعالى.

واتفقَ المسلمون على إطلاق لفظ المتكلّم على الله، واختلفوا في معناه، فعندنا كلامُه تعالى صفةٌ قائمةٌ بذاته غيرُ مخلوقةٍ ليست من جنسِ الحروف والأصوات، غيرُ متجزٍّ منافٍ للسكوت والـخَرَس مكتوبٌ في المصاحف مقروءٌ بالألسن محفوظٌ في الصدور غيرُ حالّ فيها لا هو ولا غيرُه كسائر صفاته المقدَّسة عن شائبة الحدوث

---

(١) من هذه الفقرة حتى الفقرة الثانية عشرة تكرَّرت كلمة «فصل» قبل كل فقرة في نسخ الشرح، ولم ترد في نسخ المتن.

(٢) أي: بعد إقراره بأن كلامه تعالى قائم بذاته، لأنه يصير قائلاً بقيام الحوادث بذات الله. أما من قال بحدوث كلامه تعالى ونفى قيامه بذاته ـ كالمعتزلة ـ فلا يكفر.

والحلول والتغيُّـر، وهو به آمِرٌ ناهٍ مُـخبِرٌ وليس ببدعٍ حيثُ المرجعُ واحدٌ، وهو الإخبارُ، إذ الأمرُ عبارةٌ عن تعريف أنه لو فَعَلَه استحقَّ المدحَ ولو تَرَكَه استحقَّ الذمَّ، والنهيُ بالعكس، وقد جاز في الشاهد كمن اصطلح مع غِلمانه أنه إذا قال: «زيد»، كان أمراً بالصوم لبشرٍ بالنهار، وأمراً بالفِطرِ في الليـل، ونـهياً عن الـخروج، وإخبـاراً بدخول الأميرِ البلـدَ، واسـتخباراً من مبارك عن أولاده، ثم قال: «زيد»، فُهِمَ منه هذه الأشياءُ كلّها، فكان أمراً ونهياً وخَبَراً واستخباراً بلا استحالةٍ، فكذا في الغائب.

والحِبْـرُ والكاغَدُ[1] والعباراتُ مخلوقةٌ لأنها أفعال العباد، وسيأتي كونُـها مخلوقةً لله تعالى، وسُمِّيت العباراتُ كلامَ الله تعالى لأنها دلالة على كلام الله لحاجة العباد إليها، فإن معناه إنما يُفهَم بها، فإن عُبِّـرَ عنه بالعربيَّة فهو قرآن لأنه عَلَمُه بالغَلَبة[2]، وإن عُبِّرَ عنه بالعِبريَّة فهو توراة، وإن عُبِّرَ عنه بالسُّوريَّـة[3] فهو إنجيل، واختلافُ العباراتِ لا يستلزمُ اختلافَ الكلام، كما أن اللهَ يُسمَّى بعباراتٍ مختلفةٍ مع أن ذاتَه واحدةٌ.

وقالت المعتزلة: كلامُ الله تعالى مخلوقٌ غيرُ قائمٍ بذاته، وقبلَ خَلقِه ما كان متكلِّماً، وإنما صار متكلِّماً بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، والـجَعْلُ والتخليقُ واحدٌ، ولأن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات، ففي الغائب كذلك، ويستحيلُ قيامُ الصوت والحرف بالقديم.

---

(١) الكاغَدُ: هو القرطاس، والمراد هنا الأوراق والصحف.

(٢) أي: لأن القرآن عَلَمٌ على كلام الله إن عُبِّـر عنه بالعربية. والله أعلم.

(٣) أي: بالسريانية.

والجواب: أن الآية محمولةٌ على العبارات الـمُحدَثة، ولا نُنازعُهم في ذلك، ويُؤيِّدُ هذا قوله ﷺ: «القرآنُ كلامُ الله غيرُ مخلوق»[١]، وقولُهم: «الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات» ممنوعٌ، بل الكلام في الشاهد هو المعنى القائم بالذات، بدليل قول الأخطل:

إنَّ الكَـلامَ لَفِـي الفُؤَادِ وإنَّمَـا　　　جُعِلَ اللِّسَانُ على الفُؤَادِ دليلاً

وكذا أخبَـرَ اللهُ عن اليهود بقوله: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، أي: يقولون في قلوبهم: لولا يُعذِّبُنا الله بما نقول لـمحمَّدٍ في خبثنا إياه. ويقول الرجلُ لغيره: لي معك كلامٌ أُريدُ أن أُخبِرَك به[٢]. ولأن التَّعرِّي عن

---

(١) موضوع، أخرجه ابن الجوزي في «فنون الأفنان في عيون علوم القرآن» ص١٤٩ من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: سألتُ رسول الله ﷺ عن القرآن، فقال: «كلامُ الله غيرُ مخلوق». وفي إسناده عبد الملك بن عبد ربِّه الخَوَّاص، قال الذهبي في ترجمته من «ميزان الاعتدال»: «منكر الحديث، وله عن الوليد بن مسلم خبرٌ موضوع»، وهو هذا.

(٢) وأنت ترى أن الاستدلال على ثبوت الكلام النفسي في الشاهد ـ أي في المخلوق ـ ومثله يجوز الاحتجاج فيه ببيت شعر مهما كان قائله، على أن المصنف استدل بالقرآن أيضاً كما ترى، ويضاف إليهما قول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة: «فزوَّرتُ في نفسي مقالة» أخرجه ابن هشام في «السيرة» ٤: ٢٢٧، وابن جرير الطبري في «التاريخ» ٢: ٢٣٥، والخطيب في «الفصل للوصل المدرج في المتن» ١: ٤٩١ بإسناد صحيح عنه.
ومن هذا تعلم بطلان ما يذيعه بعضهم من أن الأشاعرة والماتريدية بنوا مذهبهم في إثبات الكلام النفسي على بيت لشاعر نصراني!
واعلم أن وصف كلام الله بالنفسي جاء لاعتبارين: الأول: أنه ليس بحرف ولا صوت ولا متجزِّئ ولا متبعِّض، فكما أنك تجد في نفسك كلاماً هذه صفته، فكذلك كلام الله سبحانه، ولا يُراد بهذا تشبيه كلامه سبحانه بكلامنا النفسي.
والثاني: أنه قائم بذات الله، وفيه رد على المعتزلة القائلين بعدم جواز قيام الصفات بالذات، فالنفسي هنا بمعنى الذاتي، أي هو قائم بذات الله كالعلم والقدرة والإرادة...
وقد توسَّع الإمام الباقلاني في «الإنصاف» في إثبات الكلام النفسي، فليُـراجع.

الكلام لو ثبت في الأزل ثم اتَّصَفَ به لتغيَّـرَ به عمَّا كان عليه، وهو من أمارات الحدث.

وقالت الحنابلة والكرَّاميَّةُ: كلامُ الله تعالى ليس غيرَ الـحروفِ المؤلَّفةِ والأصواتِ المقطَّعةِ وأنه حالّ في المصاحف والألسنة، ومع ذلك هي قديمة، لأن كلامَ الله مسموعٌ، لقوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقد دلَّ الدليلُ على أن كلامَهُ قديمٌ، فوجبَ أن تكون الحروفُ المسموعةُ قديمةً، وهو باطلٌ، لأنها تتوالى ويقع بعضها مسبوقاً ببعض(١)، وكلّ مسبوق حادثٌ، والآيةُ محمولةٌ على العبارات الـمُحدَثة كما تقدَّم.

فإن قيل: أخبرَ اللهُ عن أمورٍ ماضيةٍ كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ [نوح: ١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾، وهو إنما يصحُّ إذا سبقَ الـمُخبَر عنه على الـخبَرِ، وإلا يَلزَمُ الكذبُ، وإن سبق يكون الأزليُّ مسبوقاً بغيره، وهو محال.

والجواب: أن إخبارَ الله تعالى لا يتعلّقُ بزمانٍ، لأنه أزليٌّ، والمخبَـرُ عنه متعلِّقٌ بزمان، والتغيُّرُ على الـمُخبَـرِ عنه لا على الإخبار الأزليّ، كما أن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلقُ العالَـمَ، ثم لـَمَّا خَلَقَه فيما يزال كان عالماً به بأنه قد خلقَه، والتغيُّرُ على المعلوم لا على العِلم عندنا، ولا على الذات عندهم.

---

(١) قال الإمام الباقلاني في «النقض الكبير» ـ ونقله عنه إمام الحرمين في «الشامل» ـ: مَن زعم أن «السِّين» من (بسم الله) بعد «الباء»، و«الميم» بعد «السين» الواقعة بعد «الباء»، لا أوَّلَ له، فقد خرج عن العُقول، وجَحَدَ الضَّرورةَ، وأنكر البديهة، فإن اعترَفَ بوقوع شيء بعد شيء فقد اعترَفَ بأوَّليَّته، فإذا ادَّعى أنه لا أوَّلَ له فقد سَقَطَت مُحاجَّتُه، وتَعَيَّنَ لُحُوقَه بالسَّفْسَطَة، وكيف يُرجَى أن يَرشُدَ بالدَّليل من يَتَواقحُ في جَحْد الضَّروريِّ. اهـ.

ثم عند الشيخ أبي منصور الماتريديِّ: كلامُه غيرُ مسموعٍ لاستحالة سماعِ ما ليس بصوتٍ، إذ السماعُ في الشاهد يتعلَّقُ بالصَّوتِ ويدورُ معه وجوداً وعدماً، وذكر في «التأويلات»[١] أن موسى عليه السلام سمعَ صوتاً يدلّ على كلام الله تعالى، وخُصَّ بكونه كليمَ الله لأنه سمعَ مِن غيرِ واسطةِ الكتابِ والـمَلَكِ، لا أنه ليس فيه واسطة الصوت والحرف.

وعند الشيخ أبي الحسن الأشعري كلامُه مسموعٌ لِـمَـا أن كلّ موجودٍ كما يجوز أن يُرى يجوز أن يُسمَع. وعند ابن فورك عند قراءة القارئ شيئان: صوتُ القارئ وكلامُ الله تعالى.

وقول الإمام رحمه الله تعالى: (**غير حالّ فيها**) أي: في المصاحف والألسن والصدور، (**والحِبـرُ والكاغَـدُ والكتابةُ مخلوقـةٌ**) إشارة إلى نفي مذهب الحنابلة، ( **فمَن قالَ بأنَّ كلامَ الله تعالى مخلوقٌ فهو كافر** ) إشارة إلى ردِّ مذهب المعتزلة، وقوله: (**بالله العظيم**) متعلِّقٌ بـ (**كافر**)، ويُمكن أن يكون قَسَماً.

قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: ناظرتُ أبا حنيفة في خَلقِ القرآن ستة أشهر فاتَّفق رأيي ورأيُه أنَّ مَن قال بخلقِ القرآن فهو كافر[٢]. والله أعلم بالصواب.

---

(١) انظر «تأويلات أهل السنة» ١ : ٥٢٨، ط مؤسسة الرسالة.

(٢) أخرجه البيهقي في «الأسماء والصفات» ص٢٥١ بإسناده إلى أبي يوسف، فذكره إلا إنه قال: «سنةً جرداءَ» بدل «ستةَ أشهر»، وقال البيهقي: رواة هذا كلهم ثقات.
قال الإمام سعد الدين التفتازاني رحمه الله في «شرح المقاصد»، ونقله عنه العلامة الكوثري في تعليقه على «الأسماء والصفات»: انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان، يُنتِجُ أحدُهما قِدَمَ كلام الله تعالى، وهو أنه من صفات الله وهي قديمة، والآخرُ حدوثَه، وهو أنه من الأصوات وهي حادثة، =

## [أفضل الأمة بعد النبي ﷺ]

قال: (**والخامس: نقرُّ بأنَّ أفضلَ هذه الأمّة بعد نبيِّنا محمدٍ ﷺ أبو بكرٍ الصِّدِّيقُ، ثم عمرُ، ثم عثمانُ، ثم عليٌّ رضوان الله عليهم أجمعين، لقوله تعالى:** ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الواقعة: ١٠-١٢]، **وكلّ مَن كان أسبَقَ فهو أفضَلُ، ويُحبُّهم كلّ مؤمنٍ تقيٍّ، ويُبغِضُهم كلُّ منافقٍ شقيٍّ**).

أقول: أجمَعَ أهلُ السُّنَّة والجماعة على أن أفضلَ هذه الأمَّة بعد النبيِّ ﷺ أبو بكر رضي الله تعالى عنه، وأكثرُ المعتزلة وجميعُ الروافض يزعمون أن أفضلَ الأمَّة عليٌّ كرَّم الله وجهه، والإماميَّةُ يزعمون أن مَن سوى عليٍّ وابنَيهِ وفاطمةَ ونفرٍ يسيرٍ من الصحابة ارتدُّوا بعد وفاة النبي ﷺ.

لنا أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال: كنَّا في زمن النبيِّ ﷺ لا نَعدِلُ بأبي بكرٍ أحداً ثم عمر ثم عثمان، ثم نترك أصحابَ النبيِّ ﷺ لا نُفاضِلُ بينهم. أورده البخاري في «الصحيح»[1].

---

= فاضطر القوم إلى نفي أحد القياسين ومنعِ بعض المقدمات ضرورة امتناع حقِّيَّة النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، والكرَّاميَّةُ كونَ كل صفة قديمةً، والأشاعرةُ كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشويةُ كونَ المنتظم من الحروف حادثاً، ولا عبرة بكلام الكرَّاميَّة والحشوية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائدٌ إلى إثبات كلام النفس ونفيه، وأن القرآن هو أو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسِّيٌّ أو لا؟ فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي، ولا لهم في قِدَمِ النفسيِّ لو ثبت، وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي أن يحمل ما نُقِلَ من مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف ستةَ أشهر، ثم استقرَّ رأيُهما أن مَن قال بخلق القرآن كافر.

(١) برقم (٣٦٥٥) و(٣٦٩٧)، وأخرجه أيضاً أبو داود (٤٦٢٧) و(٤٦٢٨).

وعن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «ادْعِي لي أبا بكرٍ وأخاكِ حتَّى أكتبَ كتاباً، فإني أخافُ أن يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ ويقولَ قائلٌ: أنا، ويأبى اللهُ والمؤمنونَ إلا أبا بكرٍ»[١].

وعن عمرو بن العاص أنه قال: قلتُ للنبي ﷺ: أيُّ الناسِ أحبُّ إليك؟ قال: «عائشة». قلتُ: مِنَ الرِّجال؟ قال: «أبوها». قلتُ: ثم مَن؟ قال: «عمر»[٢].

وقالت امرأةٌ: إن جئتُ ولم أجِدْكَ ـ كأنها تريدُ الموتَ ـ؟ قال: «إن لم تَجِديني فَأْتِـي أبا بكرٍ»[٣]. والأحاديث في الصِّحاح.

وقال عمر: أبو بكرٍ سيِّدُنا وأحبُّنا إلى رسولِ الله ﷺ[٤].

وقال رسول الله ﷺ لأبي بكر: «أنتَ صاحبي في الغارِ وصاحبي على الـحَوضِ»[٥].

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٨٧) من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو بنحوه في «صحيح البخاري» (٥٦٦٦)، وعند مسلم: «ويقول قائل: أنا أَوْلى».

(٢) أخرجه البخاري (٣٦٦٢) و(٤٣٥٨)، ومسلم (٢٣٨٤)، والترمذي (٣٨٨٥) و(٣٨٨٦) من حديث عمرو بن العاص.

(٣) أخرجه البخاري (٣٦٥٩) و(٧٢٢٠) و(٧٣٦١)، ومسلم (٢٣٨٦)، والترمذي(٣٦٧٦) من حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه.

(٤) أخرجه الترمذي (٣٦٥٦) بإسناد حسن عن عائشة، عنه، بلفظ: «أبو بكر سيِّـدُنا وخيرُنا وأحبُّنا إلى رسول الله ﷺ».

وأخرج البخاري (٣٧٥٤) عن جابر بن عبد الله قال: كان عمر رضي الله عنه يقول: «أبو بكر سيِّـدُنا، وأعتَـقَ سيِّـدَنا».

(٥) أخرجه الترمذي (٣٦٧٠) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه. وأخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٢١٢٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وأخرجه الطبري ـ كما في «فتح الباري» للحافظ ابن حجر ٨: ٣١٨ ـ من حديث علي كرّم الله وجهه. وأسانيدها ضعيفة.

وقال: «لا ينبغي لِقَومٍ فيهم أبو بكرٍ أن يَؤُمَّهم غَيـرُهُ»[١].

وقال: «أنا أوَّلُ مَن تَنْشَقُّ عنه الأرضُ، ثمَّ أبو بكر، ثمَّ عمر»[٢].

وقال ﷺ بمحضرٍ من الصحابة: «وما فَضَلَكم أبو بكرٍ بكثرةِ الصِّيامِ والصَّلاة، ولكنْ فَضَلَكم بشيءٍ وُقِّـرَ في قلبِهِ»[٣].

ولـمَّـا خرج من الغار قال: «أَبشِرْ يا أبا بكرٍ، فإنَّ اللهَ يَتَجَلَّى للنَّاسِ عامَّةً ولك خاصَّةً»[٤].

والأحاديثُ الصحيحةُ الواردةُ في فضائل أبي بكر كثيرةٌ، ولا يخفى أنَّ مَن أُوتِـيَ طبعاً سليماً وعقلاً مستقيماً لا حاجةَ له إلى ذلك، فإن تواتُرَ كونِهِ صِدِّيقاً يكفي مؤونة أفضليَّـتِه رضي الله تعالى عنه.

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٦٧٣) من حديث عائشة رضي الله عنها، وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٦٩٢) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وضعَّفه بعاصم بن عمر بن حفص العمري.

(٣) قال الحافظ العراقي في تخريج «الإحياء» ١: ١٠٠: أخرجه الترمذي الحكيم في «نوادر الأصول» من قول بكر بن عبد الله المزني، ولم أجده مرفوعاً. وقال العجلوني في «كشف الخفاء» ٢: ٢٤٨: هو عند الحكيم الترمذي وأبي يعلى عن عائشة، وأحمد بن منيع عن أبي بكر، كلاهما مرفوعاً.
ونسبه ابنُ القيِّم في «المنار المنيف» ص١١٥ إلى أبي بكر بن عيَّـاش المقرئ من كلامه في أبي بكر الصديق رضي لله عنه.
وقوله: «وُقِّـرَ» كذا ضُبطت في (ص) و(ف)، ويجوز ضبطه بالبناء للفاعل: «وَقَرَ».

(٤) باطل، أخرجه ابن عدي في «الكامل» ٥: ١٨٥٨، والخطيب في «تاريخ بغداد» ١٢: ١٩ من حديث جابر، وحَكَما عليه بالبطلان، واتَّهما به عليَّ بنَ عبدة الـمُكْـتِبَ أحدَ رواته. ثم ذكر الخطيب أن أبا حامد أحمدَ بنَ علي بن حسنويه المقرئ سرقه من عليِّ بن عبدة فركَّب له إسناداً ورواه، قال: ولم يكن بثقة.

ثم بعده عمرُ رضي الله تعالى عنه، فإنه قال ﷺ: «لو كانَ بعدي نبيٌّ لكانَ عمرُ ابنُ الخطَّاب»[١].

وقال عليه السلام: «أبو بكرٍ وعمرُ سيِّدا كُهولِ أهلِ الجنَّةِ مِنَ الأوَّلين والآخِرين إلا النَّبيِّين والمُرسَلِين»[٢].

وقال عليه السلام: «ما مِن نبيٍّ إلا وله وزيرانِ مِن أهلِ السَّماءِ ووزيرانِ مِن أهلِ الأرضِ، فأمَّا وزيراي مِن أهلِ السَّماءِ فجبرئيلُ وميكائيلُ، وأمَّا وزيراي مِن أهلِ الأرضِ فأبو بكرٍ وعمرُ»[٣].

وقال: «إنِّي لأنظُرُ إلى شياطينِ الإنسِ والجِنِّ قد فرُّوا مِن عمر»[٤].

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إني لَواقِفٌ في قومٍ فدعَوُا[٥] اللهَ لعمر، وقد وُضِعَ على سريره[٦]، إذا رجلٌ من خلفي قد وضع مِرفَقَه على مَنكِبي يقول: يرحمُك اللهُ، إن كنتُ لأرجو أن يَجعَلَك اللهُ مع صاحِبَيك، لأني كثيراً ما كنتُ أسمَعُ رسولَ الله ﷺ يقول: كنتُ وأبو بكر وعمرُ، وفعلتُ وأبو بكر وعمرُ،

---

(١) أخرجه الترمذي (٣٦٨٦) وحسَّنه من حديث عقبة بن عامر رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الترمذي (٣٦٦٥) و(٣٦٦٦)، وابن ماجه (٩٥) من حديث علي رضي الله عنه. وأخرجه الترمذي (٣٦٦٤) من حديث أنس رضي الله عنه. وأخرجه ابن ماجه (١٠٠) من حديث أبي جحيفة رضي الله عنه. والحديث صحيح بمجموع طرقه.

(٣) أخرجه الترمذي (٣٦٨٠) من حديث أبي سعيد الخدري. وإسناده ضعيف.

(٤) أخرجه الترمذي (٣٦٩١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) تحرَّف في الأصول الخطية إلى: «في يوم قد غفر»، والمثبت من مصدر التخريج.

(٦) في الأصول الخطية: «على الأرض سريره»، والمثبت من مصدر التخريج.

وانطلقتُ وأبو بكر وعمرُ، ودخلتُ وأبو بكر وعمرُ، وخرجتُ وأبو بكر وعمرُ، فالتَـفَتُّ فإذا عليُّ بنُ أبي طالب كرَّم اللهُ وجهَه[١].

ثم بعده عثمان رضي الله تعالى عنه، هو الظاهر من مذهب أصحابنا، بخلاف ما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه كان يُفضِّلُ عليّاً على عثمان رضي الله تعالى عنهما[٢].

وجه الظاهر قوله عليه السلام: «ألا أسْتَحيـي مِن رجلٍ تَستَحي منه الملائكةُ» حين سألَتْهُ عائشةُ رضي الله تعالى عنها عن تسويةِ ثيابِه وجلوسِه بدخول عثمان رضي الله تعالى عنه، ولم يفعل ذلك بدخول أبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما[٣].

وقوله عليه السلام: «لِكُلِّ نبيٍّ رفيقٌ، ورفيقي ـ يعني في الجنَّةِ ـ عثمانُ»[٤].

وروى أبو داود[٥] عن محمَّدِ بنِ الحنفيَّةِ أنه قال: قلتُ لأبي: أيُّ الناسِ خيرٌ بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر. قلتُ: ثمَّ مَن؟ قال: عمر. ثمَّ خشيتُ أن أقولَ:

---

(١) أخرجه البخاري (٣٦٧٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.
وأخرج نحوه البخاري (٣٦٨٥)، ومسلم (٢٣٨٩)، وابن ماجه (٩٨) عنه أيضاً.

(٢) انظر «الفقه الأكبر» للإمام أبي حنيفة ص٦٤، و«السير الكبير» للإمام محمد بن الحسن ص٥٤٦، و«الانتقاء» لابن عبد البر ص١٦٣، و«مناقب أبي حنيفة» للموفق المكي ص٧٥ و٧٦، و«مناقبه» للكردري ص١٥٥ و٣٤٥. وتفضيل عثمان على علي رضي الله تعالى عنهما هو ما ذكره الإمام الطحاوي في «عقيدته»، وهي عقيدة الإمام أبي حنيفة وصاحبيه.

(٣) أخرجه مسلم (٢٤٠١) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه الترمذي (٣٦٩٨) من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه، وقال: هذا حديث غريب ليس إسناده بالقوي، وهو منقطع.
وأخرجه ابن ماجه (١٠٩) من حديث أبي هريرة. وإسناده ضعيف.

(٥) برقم (٤٦٢٩)، وأخرجه أيضاً البخاري (٣٦٧١).

ثمَّ مَن؟ فيقول: عثمان، فقلتُ: ثمَّ أنتَ يا أبَتِ؟ فقال: ما أنا إلا رجلٌ من المسلمين. فخشيةُ محمَّدِ بنِ الحنفيَّةِ عن قول عليٍّ: «ثمَّ عثمان» دليلٌ على أنه عرف رأيَ أبيه أنه كان يُفضِّلُ عثمانَ على نفسِه.

وفضائلُه من بين الصحابة كتجهيزِ جيشِ العُسرة، وإقامةِ النبيِّ ﷺ يدَه مقامَ يدِه في بيعةِ الرِّضوان[1]، وتزويجِ النبيِّ عليه السلام ببنتَيـهِ رقيَّةَ وأمِّ كلثوم منه، وجَمعِه القرآنَ، مشهورةٌ.

ثم بعده عليٌّ كرَّمَ الله وجهه، لقوله ﷺ: «لا يُـحِبُّكَ إلا مُؤمِنٌ، ولا يُبغِضُكَ إلا مُنافِقٌ شقيٌّ»[2].

وقوله عليه السلام: «إنَّ عليَّـاً منِّي وأنا منه، وهو وليُّ كلِّ مؤمنٍ»[3].

وقوله عليه السلام: «أنتَ أخي في الدُّنيا والآخِرَةِ»[4].

---

(١) أما تجهيـزُه رضي الله عنه جيـشَ العُسـرة فأخرجه البخاري تعليقاً (٢٧٧٨)، والترمذي (٣٦٩٩) و(٣٧٠٧)، والنسائي ٦: ٢٣٣-٢٣٦ من حديثه. وأخرجه الترمذي (٣٧٠٠) من حديث عبد الرحمن ابن خباب، و(٣٧٠١) من حديث عبد الرحمن ابن سمرة.

وأما إقامة النبي ﷺ يده الشريفة مقام يده يوم بيعة الرضوان فأخرجه البخاري (٣٦٩٨) و(٤٠٦٦)، والترمذي (٣٧٠٦) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه مسلم (٧٨)، والترمذي (٣٧٣٦)، وابن ماجه (١١٤) من حديثه هو رضي الله عنه.

(٣) أخرجه الترمذي (٣٧١٢) بإسناد حسن من حديث عمران بن حصين.

وأخرج البخاري (٢٧٠٠) و(٤٢٥١)، والترمذي (٣٧١٦) من حديث البراء رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال لعلي: «أنت مني وأنا منك».

(٤) أخرجه الترمذي (٣٧٢٠) من حديث من حديث ابن عمر، وإسناده ضعيف.

وكان عند النبيِّ عليه السلام طَيرٌ مَشوِيٌّ، فقال: «اللهُمَّ ائـتِني بأَحَبِّ خَلْـقِـكَ إليكَ يأكُلُ معي هذا الطَّيـرَ»، فجاء عليٌّ رضي الله عنه فأكَلَ معـه[1].

وقال ﷺ يوم خيبر: «لأُعطِـيَـنَّ هذه الرَّايةَ غداً رجلاً يفتَحُ على يديه يُـحِبُّ اللهَ ورسولَه، ويُـحِبُّه اللهُ ورسولُه»، ثم أعطى الرايةَ عليّاً رضي الله تعالى عنه[2].

وقد استدلَّ الإمامُ على أفضليَّتِهم بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠-١١]، ولا شكَّ أنَّ مَن كانَ أسبَقَ كان أفضَلَ.

وقوله: (**ويحبُّهم كلّ مؤمنٍ تقيٍّ**) إشارة إلى قوله ﷺ: «مَن أَحَبَّهم فبِحُبِّي أَحَبَّهم، ومَن أبغَضَهم فبِبُغْضي أبغَضَهم»[3]، ولا شكَّ أنه لا يُـحِبُّهم بحُبِّه عليه السلام إلا مؤمنٌ تقيٌّ، ولا يُبغِضُهم إلا منافِقٌ شقيٌّ.

ثم قيل: لا يُفضَّل أحدٌ بعد الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين إلا بالعلم والتقوى. وقيل: فَضْلُ أولادِهم على ترتيب فَضْلِ آبائهم، إلا أولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فإنهم يُفضَّلون على أولادهم لقُربِهم من رسول الله ﷺ، ولأنهم العِترةُ الطاهرةُ والذُّرِّيَّةُ الطيِّبةُ الذين أذهَبَ اللهُ عنهم الرِّجْسَ وطهَّرَهم تطهيراً.

وإنما تصدِّى الإمامُ لبيان أفضليَّتِهم، ولم يذكر ترتيبَ خِلافتِهم، لأن ثبوت الأفضليَّة لواحدٍ منهم مُستلزِمٌ لتعيُّنه للإمامة، لأن إمامة المفضول مع وجود الفاضل لا يجوز عندهم.

---

(١) أخرج الترمذي (٣٧٢١)، والنسائي في «الكبرى» (٨٣٤١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وإسناده ضعيف.

(٢) أخرجه البخاري (٢٩٤٢) و(٣٠٠٩) و(٣٧٠١) و(٤٢١٠)، ومسلم (٢٤٠٦) من حديث سهل ابن سعد رضي الله عنهما.

(٣) أخرجه الترمذي (٣٨٦٢) من حديث عبد الله بن مغفل، وإسناده ضعيف.

## [خلق أفعال العباد]

قال: (**السادس: نقرُّ بأن العبدَ مع أعمالِه وإقرارِه ومعرفتِه مخلوقٌ، فلـمَّـا كان الفاعلُ مخلوقاً فأفعالُه أولى أن تكون مخلوقةً**).

أقول: قال أهلُ السنة: أفعالُ العبادِ وجميعِ الحيوانات مخلوقةٌ لله تعالى، لا خالِقَ لها غيرُهُ، وهو مذهبُ الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين.

وقالت المعتزلة: هم موجِدونَ لأفعالهم الاختياريَّةِ، وكانوا لا يتجاسَرونَ على تسميةِ العبدِ خالقاً إلى أن نشأ الـجُبَّائي، فرأى أنْ لا فرقَ بين الإيجاد والخلق، فسمَّى العِبادَ خالِقين لأفعالِهم، ولم يُبالِ بخَرْقِ الإجماع.

وقال الجبريَّة ورئيسُهم جهمُ بن صفوان الترمذيُّ، وهو مذهب أبي الحسن الأشعريِّ[١]: لا فِعلَ للعبد أصلاً ولا اختيارَ ولا قُدرةَ لهم على أفعالهم، وهي كلّها اضطراريَّةٌ كحركات الـمُرتَعِش وحركات العروق النابضة، وإضافتُها إلى الخلق مجازٌ، وهي على حسب ما يُضافُ إلى محلِّه لا إلى محصِّلِه، فعندهم: جاء زيدٌ وذهب عمرٌو، كقولك: طال الغلامُ وابيضَّ الشعرُ. ومبنى المذهبين ـ أي الجبريَّة والقدريَّة ـ أصلٌ لهما، وهو أن دخولَ مقدورٍ واحدٍ تحت قُدرة قادِرَين محالٌ اعتباراً بالـشاهد

(١) نسبة الجبر إلى مذهب الأشعري ليس بصحيح، بل مذهب الأشعري إثبات اختيار العبد ووقوع الفعل بخلق الله عند اختيار العبد له، قال الباقلاني في «الإنصاف»: ويجب أن يُعلم أن العبد له كسبٌ وليس مجبوراً بل مكتسبٌ لأفعاله من طاعة ومعصية. اهـ. وإطلاقات بعض الأشاعرة ما يُوهِم الجبر، يُفهَم في ضوء قولهم إن إمكان الاختيار يُنافي الجبر. ومذهبُ الماتريدية في هذا الباب أوضحُ من مذهب الأشاعرة، وبعضُ الأشاعرة كإمام الحرمين على قول الماتريدية. والله تعالى أعلم.

الذي هو دليل الغائب، وهذا لأن ما كان مقدوراً للقادر لا بدَّ وأن يحصُلَ عندما يدعوه الداعي إلى فِعلِه، وأن لا يحصُلَ عندما يَصرِفُه الصارِفُ عن فِعلِه، فلو فَرَضْنا مقدوراً واحداً بين قادِرَين، وحصل الداعي إلى الفِعلِ في حقِّ أحدِهما، وحصل الصارفُ عن الفِعلِ في حقِّ الآخر، لَزِمَ أن يوجَدَ ذلك الفِعلُ وأن لا يوجَدَ، وهذا محالٌ، فالقولُ بوجود مقدورٍ تحت قدرة قادِرَين محالٌ.

وإذا عُرِفَ هذا فالجبريَّةُ قالوا: لا قدرةَ للعبد على الاختراع لِـمَـا تبيَّن، فكان اللهُ مُـختَـرِعَها ضرورةً. وقالت المعتزلة: قدرةُ العبد على الأفعال ثابتةٌ ضرورةَ الأمرِ بها بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وغيرهما، والأمرُ للعاجِزِ محالٌ، فانتَفَت قدرةُ الباري عنها ضرورةً.

ثم احتجَّ كلّ واحدٍ من الفريقين على ما ادَّعاه بالمعقول والمنقول، وأجاب عما ادَّعاه الآخرُ، فقال الأوَّلون: الأول: لو كان الفِعلُ باختيارِ العبد وقدرتِه، فإذا اختار العبدُ وأراد ما يُناقِضُ مرادَ الله تعالى، بأنْ أرادَ العبدُ تسكينَ جسمٍ أرادَ اللهُ تحريكَه، فإما أن يقعَ مرادُهما، فيلزم جمعُ النَّقيضَين، أو لم يقع مرادُ واحدٍ منهما فيلزمُ رفعُ النقيضَين، أو يقعُ مرادُ أحدِهما دون الآخر، فيلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّح، لأن قدرتَه تعالى وإن كانت أعمَّ من قدرة العبد لكنهما بالنسبة إلى هذا المقدور متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد، والشيءُ الواحدُ وحدةً حقيقيَّةً لا يقبلُ التفاوُتَ، فإن القدرتَين بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السَّويَّة، إنما التفاوتُ في أمورٍ خارجةٍ عن هذا المعنى، وإذا كان كذلك امتنعَ الترجيح.

وأما الثاني فنحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، وأفعالُ العباد شيءٌ، فيكونُ اللهُ خالِقَها، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ وَمَن يَشَأۡ يَجۡعَلۡهُ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الأنعام: ٣٩]، وأمثال ذلك كثيرة.

وأجابت المعتزلةُ عن المعقول بأنَّ عند اجتماعِ القدرتَين يقع مرادُ الله تعالى دون مراد العبد، ولا نُسلِّمُ أن القدرتَين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور، بل هما متفاوتتان في القوَّة والضعف، ولذلك يقدِرُ قادرٌ على حركةِ مسافةٍ في مدَّةٍ لا يقدرُ قادرٌ آخرُ عليها في تلك المدة، ولو كانت القُدَرُ متساويةً لكانت المقدوراتُ متساويةً، وليس كذلك.

وعن المنقول بالمعارضة بالآيات التي أضافت الأفعال إلى العباد وعلّقتها بمشيئتِهم، كقوله تعالى: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ يَكۡتُبُونَ ٱلۡكِتَٰبَ بِأَيۡدِيهِمۡ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ﴿حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الأنفال: ٥٣، الرعد: ١١]، ﴿بَلۡ سَوَّلَتۡ لَكُمۡ أَنفُسُكُمۡ أَمۡرٗا﴾ [يوسف: ١٨ و٨٣]، ﴿فَطَوَّعَتۡ لَهُۥ نَفۡسُهُۥ﴾ [المائدة: ٣٠]، ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف: ٢٩]، ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠]، ﴿فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ﴾ [عبس: ١٢]، ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧].

واستدلّوا على مُدَّعاهم بالمعقول قالوا: لو لم يكن العبدُ مختاراً لقَبُحَ تكليفُه، لأنه حينئذ تكون أفعالُه جاريةً مجرى أفعال الجمادات، واللازم باطلٌ باتفاق العقلاء على أن التكليفَ ليس بقبيح.

وأجابت الجبريَّةُ بأنّ ما ذكرتُم مشتَرَكُ الإلزام لوجهين:

**الأول**: أن الفِعلَ المأمورَ به عند استواء داعي الفِعلِ وداعي التَّرْكِ وعند مرجوحيَّـتِه ممتنعٌ، وعند رجحان الداعي واجبٌ، فيكون الفعلُ إما ممتنعاً وإما واجباً، فلا يكون مقدورَ العبد، فيقبُحُ التكليف به.

**والثاني**: أن الفِعلَ المأمورَ به إن عَلِمَ اللهُ وقوعَه وجبَ وقوعُه، وإن علمَ عدم وقوعِه امتنعَ وقوعُه، فلا يكونُ مقدوراً للعبد، فيقبُحُ التكليفُ به.

وأصحابُنا أهلُ السنة رحمهم الله لـمَّـا وجدوا تفرقةً بديـهيَّـةً بيـن ما نُزاولُه ـ أي: نُباشِرُه ـ من الأفعال الاختياريَّة، وبين ما نُحِسُّه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعورٍ واختيارٍ، فإنهم علموا بالبديهة التي يصيرُ دافِعُها مُكابِراً أن للاختيار مَدْخلاً في الأول دون الثاني.

ومنعُهم الدليلَ الدالَّ على أن الله تعالى خالقُ كلِّ شيءٍ، عن إضافة الفِعلِ إلى اختيار العبد مطلقاً جمعوا بين أمرين وقالوا: الأفعال واقعةٌ بقدرةِ الله وكَسْبِ العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عادتَه بأن العبدَ إذا صَمَّمَ العَزْمَ على فِعلِ الطاعة يخلُقُ اللهُ تعالى فِعلَ الطاعة فيه، وإذا عزمَ على فِعلِ المعصية يخلُقُ فِعلَ المعصية فيه، وعلى هذا يكون العبدُ كالموجِدِ لفِعلِه، وإن لم يكن موجِداً حقيقةً، وهذا القدرُ كافٍ في الأمرِ والنهي، وإذا عُرِفَ استحالةُ قدرة الاختراع للعبد وثبوتُ الفِعلِ والقدرةِ له ثبتَ جوازُ دخولِ مقدورٍ واحدٍ تحت قدرةِ قادِرَين: إحداهما: قدرة الاختراع، والأخرى: قدرة الاكتساب، وإنما المستحيلُ دخولُه تحت قدرتَين كلّ واحدة منهما قدرة الاختراع أو قدرة الاكتساب، والأَوْلى أن

يُسلَكَ في هذا المقام طريقةُ السلف رحمهم الله تعالى، وتُترَك المناظرةُ فيه، ويُفوَّضُ علمُه إلى الله تعالى(١).

وقوله: (**مع أعماله وإقراره ومعرفته**) يشير إلى أن الإيمان مخلوقٌ، وقد تقدَّم فيما مضى(٢).

وقوله: (**فأفعالُه أَوْلَى أن تكونَ مخلوقةً**) لأن فيه إظهارَ كمال القدرة بكونه قادراً على أفعال الغير، وبه تمتاز القدرةُ القديمةُ عن القدرة الحديثة، والمشيئةُ الشاملةُ عن المشيئة القاصرة. وبه يظهر أنه مُتصرِّفٌ في مقدور عباده مُستبِدٌّ بتحصيل مراده.

## [الرزق]

قال: (**والسابع: نقرُّ بأنَّ اللهَ تعالى خلقَ الخلقَ ولم يكن لهم طاقةٌ، لأنهم ضعفاءُ عاجِزون، واللهُ خالِقُهم ورازِقُهم، لقوله تعالى:** ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: ٤٠]، **والكَسْبُ حلالٌ، وجَمعُ المالِ من الحلال حلالٌ، وجمعُ المالِ من الحرام حرامٌ. والناسُ على ثلاثة أصنافٍ: المؤمِنُ الـمُخلِصُ في إيمانه، والكافِرُ الجاحِدُ في كُفرِه، والـمُنافِقُ الـمُداهِنُ في نِفاقِه. واللهُ تعالى فرضَ على الـمُؤمِنِ العملَ، وعلى الكافرِ الإيمانَ، وعلى الـمُنافقِ الإخلاصَ، لقوله تعالى:**

---

(١) والواجب على المكلف في مسألة الكسب أن يعتقد أمرين: الأول: أن الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء، لِـما ذكر المؤلف من الأدلة. والثاني: أن العبد ليس مُـجبَـراً على فِعله المخلوق لله، وما بين هذين الأصلين هو ما يُسمَّى بمسألة الكسب، وتحريرها بالتفصيل الذي يذكره الـمُتكلّمون ليس واجباً عينياً.

(٢) انظر ص٧١.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، **يعني: أيها المؤمنون أطيعوا**[1]**، وأيها الكافرون آمِنوا، وأيها المنافقون أخلِصوا).**

أقول: الخلقُ والإيجادُ بمعنىً واحدٍ، والخلقُ بمعنى المخلوق كالضَّرب بمعنى المضروب.

صانعُ العالم أوجَدَ المخلوقاتِ كلَّها وهم ضعفاء لا قدرةَ لهم على تدبير أحوالهم عاجزون عمَّا يتمُّ به قوامُ بَدَنِـهم، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ﴾ فرزقهم وقوَّاهم وجعلَ لهم السَّمعَ والأبصارَ والأفئدةَ كما أشار إليه بقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾ [الروم: ٥٤]، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: ٤٠].

والرِّزقُ عندنا عبارة عن الغِذاء، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦] حلالاً كان ذلك أو حراماً، وكلّ يستوفي في مدةِ حياتِه ما قُدِّرَ له، قال عليه السلام: «إنَّ رُوحَ القُدُسِ نَفَثَ في رُوْعي أنَّ نَفْساً لن تَـمُوتَ حتَّى تَسْتَـكْمِلَ رِزْقَها، ألا فاتَّقوا اللهَ وأجْـمِلُوا في الطَّـلَبِ»[2]، فعلى هذا لا يُمكنُ أن يأكلَ أحدٌ رزقَ غيره أي غذاءَه، ولا أن يأكلَ غيرُه رزقَه.

---

(١) زاد في «الطبقات السنية» بعد هذا: «بالعمل الصالح».

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة ١٣: ٢٢٧، وهنَّاد في «الزهد» (٤٩٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١٠٣٧٦)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (١١٥١)، والبغوي في «شرح السنة» (٤١١٢) من حديث عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه. وإسناده ضعيف لإبهام الراوي عن عبد الله، وقد أسقِطَ في بعض الروايات.

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» ٢: ٥ من وجه آخر متصل، لكن إسناده ضعيف. =

وعند المعتزلـة أنه عبارةٌ عن الـمُلْكِ، وقد جاء به قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، فلا يكون الحرامُ رزقاً، لأنه غير ملكٍ، ويأكلُ غيرُه رزقَه أي مُلكَه، وهو يأكلُ رزقَ غيرِه.

والشيخ أبو الحسن الرُّسْتَغْفَني[1] وأبو إسحاق الإسفراييني ما حقَّقا الخلافَ في هذه المسألة، وقالا: الخلافُ لفظيٌّ، وهو الصواب.

ولعلَّ هذا الفصلَ إلى هاهنا إشارة إلى ما ذكرنا من بحث الرِّزق، وإلا فقد عُلِمَ من الفصل المتقدِّم أن العبدَ مع أعماله ومعرفته مخلوقٌ[2].

---

= وأخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٧٦٩٤)، وأبو نعيم في «الحلية» ١٠: ٢٧ من حديث أبي أمامة رضي الله عنه، وإسناده ضعيف.

وأخرجه الشافعي في «مسنده» ١: ٢٣٣، ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (١١٨٥) من حديث المطلب بن حنطب مرسلاً. وإسناده حسن.

وأخرجه البزار ٧: ٣١٥ من حديث حذيفة بن اليمان، وفي إسناده ضعف.

وله دون النفث في الرُّوع شاهد من حديث جابر رضي الله عنه عند ابن ماجه (٢١٤٤)، وصححه ابن حبان (٣٢٣٩). فالحديث بطرقه وشاهده صحيح، والله أعلم.

والرُّوع ـ بضم الراء ـ: النَّـفْس، أما الرَّوع ـ بضم الراء ـ فهو الخوف والفَـزَع.

(١) هو أبو الحسن علي بن سعيد الرُّسْتَغْفَني، من كبار أصحاب الإمام الماتريدي، ومن كبار مشايخ سمرقند، له كتاب «إرشاد المهتدي» و كتاب «الزوائد والفوائد» في أنواع العلوم. انظر ترجمته في «الجواهر المضية» للقرشي ٢: ٥٧٠، و«تاج التراجم» لابن قطلوبغا ص١١٨، و«الفوائد البهية» للكنوي ص٦٥.

ورُسْتَغْفَن إحدى قرى سمرقند، والضبط الذي تراه هو ضبط ياقوت الحموي في «معجم البلدان»، وكذا جاءت مضبوطة في (ص)، بينما ضبطها عبد القادر القرشي بضم التاء.

(٢) يعني أنه ذكر خلق العباد في الفقرة السادسة، وأعاده في هذه الفقرة، وزاد ذِكرَ الرزق مع الخلق فيها، فلعله قصد الرزق هنا، وذكر الخلق معه تتميماً للفكرة.

**(والـمُؤمِنُ الـمُخلِصُ)** أي: الـمُصدِّقُ الـمُقِرُّ عن صميم قلبه **(والكافرُ الجاحدُ)** أي: الـمُصِرُّ **(والـمُنافقُ الـمُداهنُ)** أي: الذي أقرَّ بلسانه ولم يؤمن بقلبه وداهَنَ مع المؤمنين في نِفاقِه، ولـم يشدَّ في إظهار الكفر والعناد كالكفار.

قوله: **(واللهُ تعالى فرضَ على المؤمِنِ العملَ)** يشير إلى أن التكرار ليس بواجبٍ كما هو مذهبُه أن الأمرَ المطلَقَ لا يقتضي التكرارَ[1] **(وعلى الكافر الإيمانَ)** وهذا أيضاً على مذهبِه حيثُ لا يكونُ الكافرُ مُـخاطَباً بالعبادات قبل الإيمان **(وعلى الـمُنافقِ الإخلاصَ)** لأنه هو المنتفي عنه، وأما الأحكامُ فقد كانت جاريةً عليهم بواسطة الإقرار.

واستدلَّ على هذه الأمور الثلاثة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، وجعل التقوى عبارة عمَّا ينبغي لكلِّ واحدٍ منهم كما فسَّره في المتن.

فإن قيل: هذا مُـخالِفٌ لمذهبه لأن استعمال التقوى في هذه المعاني إما أن يكون بطريق الحقيقة أو لا، فإن كان يلزمُ عمومُ الـمُشتَـرَك، وإن لم يكن يلزمُ الجمعُ بين الحقيقة والمجاز.

أجيب: بأن هذا عملٌ بعموم المجاز، لأن التقوى عبارة عن اجتناب الفواحش، ولا شكَّ أن كلَّ واحدٍ من هذه المعاني اجتنابٌ عن الفاحشة، فلا يكون مخالفاً.

## [الاستطاعة مع الفعل]

قال: **(والثامن: نقرُّ بأن الاستطاعةَ مع الفِعلِ، لا قبلَ الفعلِ ولا بعدَ الفِعلِ، لأنه لو كان قبلَ الفِعلِ لكان العَبدُ مُستغنياً عن الله تعالى وقتَ الحاجة، وهذا خِلافُ**

---

(١) انظر هذه المسألة في «أصول السرخسي» ١: ٢٠، و«كشف الأستار عن أصول البزدوي» لعلاء الدين البخاري ١: ٢٨١ وما بعدها.

**حُكمِ النصِّ، لقوله تعالى:** ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، **ولو كان بعدَ الفِعلِ لكان من المحال، لأنه حصولٌ**[١] **بلا استطاعةٍ ولا طاقةٍ).**

أقول: الاستطاعةُ والقدرةُ والقوَّةُ والطاقةُ[٢] مُترادِفةٌ إذا أضيفت إلى العباد، وهي نوعُ حِدَّة تترتَّبُ على إرادة الفِعلِ إرادةً جازمةً، مؤثِّرةً في وجود الفعلِ، وهي عندنا مقارنةٌ للفعل، لأنها لو لم تُقارِن فإمَّا أن تقدَّمت أو تأخَّرت، والثاني باطلٌ بالإجماع؛ لأنه يلزم منه حصولُ الفعل بلا استطاعةٍ وطاقةٍ، وهو محال. وكذا لو تقدَّمت لاستحالة وجودها عند الفعلِ لأنها عَرَضٌ، وهو لا يبقى زمانَين، وإذا لم تَبْقَ القدرة إلى زمان الفِعلِ يلزمُ وقوعُه بلا قدرةٍ، وهو محالٌ، كالأخذ بلا يد، ولكان مستغنياً عن الله وقتَ الحاجة، وهو خلافُ النصِّ، لأن مقتضاه الافتقارُ إلى الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨].

وقالت المعتزلةُ وجمهورُ الكرَّاميَّة: هي سابِقةٌ على الفِعلِ، إذ لو لم تكن سابقةً على الفعل ولم تكن موجودةً حالَ عدمِ الفِعلِ لكان الأمرُ بالفِعلِ ولا استطاعةَ[٣] له وقتَ الأمرِ تكليفَ العاجز، وهو محالٌ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قلنا: قد يُرادُ بالاستطاعة سلامةُ الأسباب والآلات، وهي المعنيَّةُ بقوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، إذ المرادُ بها الزادُ والراحلةُ لا حقيقةُ قدرة

(١) في (ز): «لأنه يلزم حصولُ الفعل...»، والمثبت من سائر النسخ.

(٢) زاد في (ب) وحدها: وكذلك الوُسْعُ.

(٣) تحرَّفت في (ص) و(ج) إلى: «بالفعل والاستطاعة...»، والمثبت من (ف) و(ب)، وهو الصواب، فإنه يريد أن الأمرَ بالفِعلِ حالَ عدم الاستطاعة وقتَ الأمر تكليفٌ للعاجز.

الفِعلِ، والتكليفُ يعتمدُ ذلك، إذ العادةُ جَرَتْ بأن المكلَّفَ لو قصدَ تحصيلَ الفِعلِ عند سلامة الأسباب والآلات لحصلت له القدرةُ الحقيقيَّةُ، وإنما لا تحصل لاشتغالِه بضدِّ المأمور به مُضيِّعاً للقدرة الحقيقيَّـة، والـمُضيِّعُ للقدرة غيرُ معذور، فأما عند عدم سلامة الأسباب والآلات فلم يُكلّف الفعل، إذ لا تحصلُ القدرة عند قَصْدِه مُباشَرَةِ الفِعلِ، فكان ممنوعَ القدرةِ أصلاً، فكان معذوراً، وإذا كان التكليفُ معتمداً على سلامة الأسباب، وبكونُ الأسبابِ سالمةً لم يلزم تكليف العاجز.

## [وجوب اعتقاد مشروعية المسح على الـخفين والقصر والإفطار في السفر]

قال: (**والتاسع: نُقِرُّ بأن المسحَ على الخُفَّينِ واجبٌ للمُقيم يوماً وليلةً، وللمسافر ثلاثةَ أيامٍ ولياليها، لأن الحديث ورد هكذا، فمَن أنكره يُخشى عليه الكفرُ، لأنه قريبٌ من الخبرِ المُتواتر، والقَصْرُ والإفطارُ في السَّفَرِ رُخصةٌ بنصِّ الكتاب، لقوله تعالى:** ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]، **وفي الإفطار قوله تعالى:** ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]).

أقول: الـمسحُ على الـخُفَّين مقدار ثلاثِ أصابِـعَ واجبٌ للمقيم يوماً وليلةً، وللمسافر ثلاثةَ أيامٍ ولياليها، لِـمَا روى عليٌّ وجماعةٌ من الصحابة رضي الله تعالى عنهم عن النبيِّ أنه قال: «يَمسَحُ الـمُقيمُ يوماً وليلةً، والـمسافرُ ثلاثةَ أيامٍ ولياليهنَّ»(١)،

(١) أخرجه مسلم (٢٧٦)، والنسائي ١: ٨٤، وابن ماجه (٥٥٢) من حديث علي كرم الله وجهه، قال: جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام...، فذكره.
وأخرجه كذلك أبو داود (١٥٧)، والترمذي (٩٥) من حديث خزيمة بن ثابت.
وأخرجه أحمد ٥: ٢١٤ من حديث خزيمة رضي الله عنه مرفوعاً من قوله ﷺ.

والأثرُ اشتهر عنه عليه السلام، منه قول المغيرة، وحديث سلمان: أنه ﷺ صلَّى يومَ الفَتحِ خمسَ صلواتٍ بوضوءٍ واحدٍ ومسحَ على خُفَّيهِ[١]. وقالت عائشة رضي الله تعالى عنها: «ما زالَ رسولُ الله ﷺ يَمسَحُ على الخُفَّين بعدَ نزولِ المائدةِ»[٢].

وذكر في «المبسوط»[٣] ثبوتَ المسح بآثارٍ مشهورةٍ قريبةٍ من التواتر، وعن الحسن البصريِّ رحمه الله: أدركتُ سبعينَ نفراً من أصحاب رسول الله ﷺ كلّهم يَرَونَ المسحَ على الخُفَّين[٤].

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: ما قلتُ بالمسح عليهما حتى جاء في الآثار مثلَ ضوءِ النهار. وعنه: حتى رأيتُ شعاعاً كشعاع الشمس. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: يجوز نسخُ الكتاب بخَبَرِ المسحِ لشُهرتِه. وقال الكرخيُّ رحمه الله: مَن أنكر

---

(١) لم نجده من حديث سلمان رضي الله عنه بهذا اللفظ، لكن أخرجه مسلم (٢٧٧)، وأبو داود (١٧٢)، والترمذي (٦١) من حديث بريدة رضي الله عنه.
وأخرج ابن ماجه (٥٦٣) عن سلمان قال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على الخفّين والخمار. وإسناده ضعيف.

(٢) قول عائشة أخرجه الدارقطني (٧٤٦)، وإسناده ضعيف.
وأخرج البخاري (٣٧٨٧)، ومسلم (٢٧٢)، وأبو داود (١٥٤)، والترمذي (٩٣) و(٩٤)، والنسائي ١: ٨١، وابن ماجه (٥٤٣) عن جرير بن عبد الله البجلي: أنه بال ثم توضَّأ ومسحَ على خُفَّيه، ثم قام فصلى، فسُئِلَ، فقال: رأيتُ النبيَّ ﷺ صنعَ مِثلَ هذا. قال إبراهيم النخعي: كان أصحابُ عبد الله بن مسعود يُعجِبُهم هذا الحديث، لأن إسلام جرير كان بعد نزول سورة المائدة.

(٣) انظر «المبسوط» للإمام السرخسي رحمه الله تعالى ١: ٩٧-٩٩.

(٤) نسبه ابن الـهُمام في «فتح القدير» ١: ١٤٣ لابن المنذر، وذكره ابنُ عبد البر في «التمهيد» ١١: ١٣٧، وفي «الاستذكار» ١: ٢٨٨ دون إسناد.

المسحَ عليهما نخشى عليه الكُفرَ، لأن الآثارَ جاءت في حيِّز التواتر[١]. وذكر في «المجتبى»[٢] أنَّ على قياس قول أبي يوسف رحمه الله مُنكِرَه كافرٌ، لأن حديث المسح بمنزلة المتواتر عنده، ومنكِرُ المتواتر كافرٌ.

قيل: ومن الدليل على أن منكِرَ المسح ضالّ مُبتدِعٌ ما روى أبو حنيفة رحمه الله تعالى عن قتادة أنه لـمَّا قَدِمَ الكوفةَ اجتمع به، فقال قتادة: أنت مِنَ الذين اتخذوا دينَهم شِيَعاً. فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: أنا أُفضِّلُ الشيخين، وأحبُّ الـخَتَنَين، وأرى الـمَسحَ على الـخُفَّين. فقال له قتادة: أصبتَ فالزَم، ثلاث مرَّات[٣].

وقالت الخوارج والإماميَّـة: لا يجوز المسحُ عليهما، وهو قول أبي بكر بن داود[٤]، وخالَفَ أباه في ذلك.

---

(١) ذكر قولَ أبي حنيفة ـ باللفظ الأول ـ وقولَ أبي يوسف وقولَ الكرخيِّ الإمامُ السرخسيُّ في «المبسوط» ١: ٩٨، وابنُ نُـجَيم في «البحر الرائق» ١: ١٧٣، وابنُ الـهُمام في «فتح القدير» ١: ١٤٣. وذكر الكاساني في «بدائع الصنائع» ١: ٧ قول أبي حنيفة فقط، وذكره الكردري في «المناقب» ص١٥٥ عن عبد الله بن المبارك عن أبي حنيفة. ورواه ابن عبد البر في «الانتقاء» ص١٦٥ من طريق أبي مطيع، عن أبي حنيفة.

(٢) لعله يريد كتاب العلامة الفقيه الأصولي أبي الرجاء مختار بن محمود الزاهدي المتوفى سنة ٦٥٨ المسمى «المجتبى»، وقد ذكره العلامة اللكنوي في «الفوائد البهية» ص٢١٣، وصاحب «كشف الظنون» ٢: ١٥٩٢ باسم «المجتبى في الأصول». ثم ذكر اللكنوي أنه طالع من كتبه «المجتبى شرح القدوري» في الفقه، وكذا سمَّاه الزركلي في «الأعلام» ٧: ١٩٣، فليُحرَّر.

(٣) ذكر الكاساني في «بدائع الصنائع» ١: ٧ أن أبا حنيفة قال في شرائط السنة والجماعة: أن تُفَضِّلَ الشيخين، وتُـحبَّ الـخَتَنَين، وأن ترى الـمسحَ على الـخُفَّين، وأن لا تُـحرِّمَ نبيذَ التمر، يعني المثلَّث. وذكر نحوه السمرقندي في «تحفة الفقهاء» ٣: ٣٢٨، والكاساني أيضاً في «البدائع» ٥: ١١٧، وابن نُجيم في «البحر الرائق» ١: ١٧٣، والكردري في «مناقب أبي حنيفة» ص١٤٩.

(٤) هو أبو بكر محمد بن داود بن علي بن خلف الأصبهاني المعروف بالظاهري، كان فقيهاً أديباً شاعراً ظريفاً، له كتاب سماه «الزهرة» وهو مجموع أدب أتى فيه بكل غريبة ونادرة وشعر رائق، وله في الفقه =

فإن قيل: ما وجه قوله: «واجب»، وقد ذكر في «الهداية» وعامَّة الكتب أنه جائز، حتى اختلفوا في الأفضليَّـة، فمنهم مَن ذهب إلى أن المسحَ أفضلُ، وذهب عامَّتُهم إلى أن الغسلَ أفضلُ، ومن الصحابة مَن أنكره كابن عباسٍ وعائشة وأبي هريرة، حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما: «والله ما مسحَ رسولُ الله ﷺ بعدَ نزولِ المائدةِ»[1]. وقالت عائشة رضي الله تعالى عنها: «لَأَنْ تُقطعَ قَدَمايَ أحبُّ إليَّ مِن أنْ أمسَحَ على الـخُفَّين»[2].

---

= «الوصول إلى معرفة الأصول» و«الإنذار» و«الإعذار» و«الانتصار»، توفي سنة ٢٩٧، وعمره ٤٢ سنة، وأبوه داود الظاهري معروف. انظر ترجمته في «وفيات الأعيان» ٤: ٢٥٩–٢٦١.

(١) أخرج ابن أبي شيبة ١: ١٨٠ من طريق عكرمة، عن ابن عباس، قال: سبق الكتابُ الـخُفَّين. وأخرج أيضاً من طريق سعيد بن جبير، عنه، قال: ما أبالي مسحتُ على الـخُفَّين أو مسحتُ على ظهر بُختي هذا.
وأخرج ابن أبي شيبة أيضاً والبيهقي ١: ٢٧٣ من طريقين عن فطر قال: قلت لعطاء: إنَّ عكرمة يقول: قال ابن عباس: سبق الكتابُ المسحَ على الـخُفَّين. فقال عطاء: كذب عكرمةُ، أنا رأيتُ ابنَ عباس يمسحُ عليهما.
وأخرج البيهقي ١: ٢٧٣ من طريق عبد الرزاق، عن ابن جريج، أخبرني خصيف، أن مِقسَم مولى عبد الله بن الحارث أخبره، أنَّ ابنَ عباس أخبره، قال: كنتُ أنا عند عمر حين سأله سعدٌ وابنُ عمر عن المسح على الـخُفَّين، فقضى لسعد. قال: فقلت لسعد: قد علمنا أنَّ رسول الله ﷺ مسحَ على خُفَّيه، ولكن أقَبْلَ المائدة أم بعدَها؟ لا يُـخبِرُك أحدٌ أنَّ رسول الله ﷺ مسحَ بعدَ المائدة. فسكت عمر. وهذه الرواية أقرب الروايات إلى لفظ المصنف.
وأخرج عبد الرزاق (٧٦٨)، وابن أبي شيبة ١: ١٨٠مختصراً، والبيهقي ١: ٢٧٣ من طريقين عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس أنه قال في خبر سعد: لو قلتُم بهذا في السفر البعيد والبرد الشديد! قال البيهقي: فهذا تجويزٌ منه للمسح في السفر البعيد والبرد الشديد بعد أن كان يُنكِرُه على الإطلاق، وقد روي عنه أنه أفتى به للمقيم والمسافر جميعاً. ثم أخرج من طريق شعبة، عن قتادة، سمعت موسى بن سلمة قال: سألتُ ابنَ عباس عن المسح على الـخُفَّين، فقال: للمسافر ثلاثة أيام ولياهنّ، وللمقيم يوم وليلة. وهذا إسناد صحيح.

(١) أخرج ابن أبي شيبة في «مصنفه» ١: ١٧٩ بإسناد صحيح عن القاسم بن محمد، عن عائشة قالت: لأن أحزَّهما بالسَّكاكين أحبُّ إليَّ مِن أن أمسح عليهما. =

أجيب: بأن المرادَ واجبٌ اعتقادُ جوازِه، بدليل المقام، فإن أصولَ الكلام لا يُبحَثُ فيه عن الفروع بالجواز وعَدَمِه، وإنما يُبحَثُ فيه عن الاعتقادات، وما روي من إنكار الصحابة فقد صحَّ رجوعُهم إلى قول عامَّةِ الصحابة.

وكذلك قوله: (**والقَصرُ والإفطارُ في السَّفَرِ رُخصةٌ**) المراد به اعتقادُ حقِّيَّة التبديل والتأخير في أحكام الشرع باعتبار مصالح العباد فضلاً من الله الرحيم الودود. وأما بيانُ أنه رخصةُ إسقاطٍ أو رخصةُ ترفيهٍ، والأخذُ بالعزيمة أولى أو بالرخصة، فموضعُه علمٌ آخر، وله مجالٌ أوسعُ من مجالنا هذا، وقد ذكرناه في «شرح المنار»[1].

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النساء: ١٠١]، أي: إذا سافرتُم فلا إثمَ عليكم في قَصْرِ الصلاة.

---

= وأخرج أيضاً ١: ١٨٠ بإسناد صحيح عن عروة بن الزبير، عن عائشة قالت: لأن أحزَّ أواخِرَ أصابعي بالسِّكين أحبُّ إليَّ من أن أمسح عليهما.

قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» ١: ١٥٨: وروى الدارقطني من حديث عائشة إثباتَ المسح على الخُفَّين، ويؤيِّد ذلك حديثُ شريح بن هانئ في سؤاله إياها عن ذلك، فقالت له: سل ابنَ أبي طالب. وفي رواية أنها قالت: لا عِلمَ لي بذلك.

قلنا: رواية الدارقطني تقدَّمت قريباً، وإسنادها ضعيف. أما إحالتها السائل على عليّ فهو في «صحيح مسلم» (٢٧٦)، فلعلها كانت تُنكِرُ المسح، فروجِعَت بفعل النبي ﷺ، فأحالت بعد ذلك مَن يسألها على عليّ لعِلمِه بذلك دونها. والله أعلم.

أما أبو هريرة فقد أخرج ابن أبي شيبة ١: ١٨٠ عنه قال: ما أُبالي على ظَهرِ خُفَّيَّ مسحتُ أو على ظهر حمار. وإسناده قوي، وقال الإمام أحمد ـ كما في «التلخيص الحبير» ١: ١٥٨ ـ: لا يصحُّ حديثُ أبي هريرة في إنكار المسح، وهو باطل!

(١) «منار الأنوار» للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي المتوفى سنة٧١٠، رحمه الله، وهو متن معتمد في أصول الفقه عند الحنفية، ولهم به اعتناء خاص، فتناولوه بالشرح والتحشية والاختصار والنظم والتدريس. وانظر في ذلك «كشف الظنون».

فإن قيل: دلّت الآيةُ على جواز القَصرِ في السفر مطلقاً حتى أخذ بعمومها نفاةُ القياس ولم يُقدِّروه بمدَّة، وهو مذهب داود الظاهريّ[١]، وأنتم قيَّدتُمُ النصَّ بلا دليل.

فالجواب: أن مطلقَ الضَّرْبِ ليس بمرادٍ بالإجماع، فقدَّرناه بثلاثة أيام بقوله ﷺ: «يَمسَحُ الـمُقيمُ. . . »[٢] الحديث، لا يُقال: الحديث ورد في المسح فأنتم أبطلتُم النصَّ بالقياس وذلك لا يجوز، لأنا نقول: الحديث ورد لبيان مدة السفر، ولا تفاوت بينهما في ذلك.

وقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية، دليلٌ على جواز الإفطار في السفر.

## [القلم حق]

قال: (**والعاشر: نقرُّ بأن الله تعالى أمرَ القَلَمَ بأن يكتُبَ، فقال القلمُ: ماذا أكتُبُ يا ربّ؟! فقال الله تعالى: اكتُبْ ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ * وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾** [القمر: ٥٢-٥٣]).

أقول: روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: أوَّلُ ما خلقَ اللهُ تبارك وتعالى اللوحَ المحفوظَ، حَفِظَه بما كتب فيه ممَّا كان وممَّا يكون، ولا يَعلَمُ ما فيه إلا اللهُ تعالى، وهو من درَّةٍ بيضاءَ، قوائمُهُ ياقوتتان حمراوان، وهو في عِظَمٍ لا

(١) انظر «المحلى» لابن حزم ٥: ١٩، وقد ذكر أن أقل ما يُطلق عليه اسم السفر هو مسافة ميل، والميل ألفا ذراع.

(٢) سلف تخريجه قريباً.

يُوصَفُ، وخلق اللهُ سبحانه وتعالى قَلَماً من جَوهَرٍ، طولُهُ خمسُ مئة عام، مشقوقُ السِّنِّ، يَنبُعُ النّورُ منه كما يَنبُعُ من أقلام أهل الدُّنيا المِداد، قال أبو الحسن: ثم نُودِيَ بالقلمِ أنِ اكتُب، فاضطَرَبَ من هَولِ النِّداء، حتى صار له ترجيعٌ في التسبيحِ كصوتِ الرَّعدِ القاصِفِ، ثم جرى في اللوح بما أجراه اللهُ تعالى فيما هو كائنٌ وما يكونُ إلى يوم القيامة، فامتلأ اللوحُ وجَفَّ القلمُ، وسَعِدَ مَن سَعِدَ، وشَقِيَ مَن شَقِيَ(١).

ولعلَّ هذا معنى قوله تعالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ * وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾ [القمر: ٥٢-٥٣]، أخبَرَ اللهُ تعالى أن جميعَ ما فعلَه الأمم كان مكتوباً عليهم، قال مقاتل: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ﴾ أي: مكتوب عليهم في اللوح المحفوظ ﴿ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ ﴾ من الخلق والأعمال ﴿مُّسْتَطَرٌ﴾ مكتوبٌ على فاعليه قبل أن يفعلوه.

## [عذاب القبر والجنة والنار والميزان وقراءة الكتب حق]

قال: (**والحادي عشر: نقرُّ بأن عذابَ القبرِ كائنٌ لا محالة، وسؤالَ مُنكَرٍ ونكيرٍ حقٌّ لورود الأحاديث، والجنَّةَ والنارَ حقٌّ، وهما مخلوقتان لأهلهما، لقوله تعالى في حقِّ المؤمنين: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾** [آل عمران: ١٣٣] **وفي حقِّ الكفرة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾** [البقرة: ٢٤، آل عمران: ١٣١]، **خلقهما اللهُ للثواب والعقاب، والميزانَ حقٌّ لقوله تعالى:**

---

(١) أخرجه الطبري في «التفسير» ٢٧: ١٥٣، والطبراني في «الكبير» (١٠٦٠٥)، والحاكم في «المستدرك» ٢: ٥١٦ و ٥٦٥، وأبو نعيم في «الحلية» ١: ٣٢٥ من طريق سعيد بن جبير، عن ابن عباس من قوله. والظاهر ـ والله أعلم ـ أنه من روايته عن أهل الكتاب.
وأخرج نحوه الطبراني في «الكبير» (١٢٥١١)، وأبو نعيم في «الحلية» ٤: ٣٠٥ بإسناد ضعيف عن ابن عباس مرفوعاً.
وقوله هنا: «قال أبو الحسن» لم نتبيَّنه، وليس في مصادر التخريج.

﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، **وقراءةَ الكُتُبِ حقٌّ**[1] **لقوله تعالى:** ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ [الإسراء: ١٤]).

أقول: الأصلُ في هذا كلِّه أن كلَّ ما ورد به السَّمعُ وأمكَنَ في ذاته يجب تصديقُه، ولا شكَّ في إمكان هذه الأشياء، وتَواتَرَت الدلائلُ السمعيَّـةُ، فيجبُ التصديقُ بعذاب القبر للكفَّار، ولبعض العُصاة من المؤمنين، بإعادة الحياة في الجسد وإن توقَّفنا في إعادة الروح، ثم قيل: العذابُ على الروح، وقيل: على البدن، وقيل: عليهما فلا نشتغل بكيفيَّته.

والأصل في ذلك قوله تعالى في قوم نوح عليه السلام: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥]، والفاء للتعقيب بلا تراخٍ، ولن يكون ذلك إلا في الدنيا، لأن إغراقَهم كان فيها، فكذلك إدخالُ النار، وقال تعالى في حقِّ آل فرعون: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ أي: في الدنيا ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦]، وقال تعالى حكايةً عن الكفار: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾ [غافر: ١١]، وذلك دليلٌ على أن في القبر حياةً وموتاً آخرَ، وقوله ﷺ: «استَنْزِهوا من البَولِ، فإنَّ عامَّةَ عذابِ القبـرِ منه»[2]، وما رُوي أنه قال في سعد بن

---

(١) سقط قوله: «حق» من «الطبقات السنية»، وهو ثابت في سائر النسخ.

(٢) أخرجه الدارقطني في «سننه» (٤٥٩) من حديث أنس رضي الله عنه. وإسناده ضعيف، وقال الدارقطني: المحفوظ مرسل.
وأخرجه الطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٥١٩٤)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١١١٢٠)، والدارقطني في «سننه» (٤٦٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. وإسناده ضعيف أيضاً.
وأخرج أحمد ٢: ٣٢٦ و٣٨٨ و٣٨٩، وابن ماجه (٣٤٨) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «أكثر عذاب القبر من البول». وإسناده صحيح.

معاذ: «لقد ضَغَطَتْهُ الأرضُ ضَغْطةً اختَلَفَ لـها ضُلُوعُه»[(١)]، وما روي أنه عليه السلام خرجَ بعدما غربَتِ الشمسُ، فسمعَ صوتاً فقال: «إنَّ اليهودَ تُعَذَّبُ في قُبُورِها»[(٢)]، والروايات المأثورة فيه أكثر من أن تُحصى.

واحتجَّ المخالِفُ ـ أي: الـمُنكِرُ لعذاب القبر ـ بقوله تعالى في صفة أهل الجنة: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، فإنه يدلُّ على أنَّ أهلَ الجنة لا يذوقون إلا الموتةَ الأولى[(٣)]، فلو كان في القبر حياةٌ أخرى وموتٌ آخرُ لذاقوا مرَّتَين، فيكون مُنافياً لِـمَا دلَّت عليه الآيةُ بصريحها، وقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي ٱلْقُبُورِ﴾ [فاطر: ٢٢] يدلّ على أنه لا يُمكِنُ إسماعُ مَن في القبور، فلو كان المدفونُ في القبر حيّاً لأمكَنَ إسماعُهُ، فيكون مُنافياً للآية.

وأُجيبَ عن الأولى بأن معناه أن نعيمَ الجنَّةِ لا ينقطعُ بالموت كما انقطَعَ نعيمُ الدنيا. وعن الثانية أن عدمَ إسماعِ مَن في القبور لا يستلزِمُ عدمَ إدراك المدفون.

---

(١) لم نقف عليه بهذا اللفظ، وأخرج أحمد ٣: ٣٦٠ و٣٧٧، والطبراني (٥٣٤٦)، والبيهقي في «إثبات عذاب القبر» (١١٣) من حديث جابر رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «لقد تضايق على هذا العبد الصالح قَبرُه حتى فرَّجَه اللهُ عزَّ وجلَّ عنه». وإسناده حسن.
وأخرج أحمد ٦: ٥٥ و٩٨، والطحاوي في «شرح مشكل الآثار» (٢٧٣) و(٢٧٤) و(٢٧٥)، وابن حبان (٣١١٢) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «للقبر ضغطةٌ لو نجا منها أحدٌ لنجا سعدُ بنُ معاذ». وإسناده صحيح.
وأخرج النسائي ٤: ١٠٠-١٠١، والطحاوي (٢٧٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً: «هذا الذي تحرَّكَ له العرشُ، وفُتِحَت له أبوابُ السَّماء، وشَهِدَه سبعون ألفاً من الملائكة، لقد ضُمَّ ضمَّةً ثم فُرِّج عنه». وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه البخاري (١٣٧٥)، ومسلم (٢٨٦٩)، والنسائي ٤: ١٠٢ من حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه.

(٣) من قوله: «فإنه يدل» إلى هنا سقط من (ج) و(ف)، وأثبتناه من (ب) ومن حاشية (ص) وصُحِّح عليه هناك.

وأما سؤال مُنكر ونكير فقد أنكرَتْهُ الجهميَّةُ وبعضُ المعتزلة، لأن سؤالَ مَن لا حياةَ له محالٌ. قلنا: ممكنٌ بإعادةِ الرُّوحِ في الجسد[١]، أو بخَلْقِ الحياة فيه بلا روحٍ، بحيث يَعقِلُ السؤالَ ويَقدِرُ على الجواب، قال ﷺ: «إذا قُبِرَ الميِّتُ أتاه مَلَكانِ أسودانِ أزرقانِ يُقال لأحدهما: المُنكَر، وللآخر: النَّـكير، فيقولان: ما كنتَ تقولُ في هذا الرجل؟ فيقول: عبدُ الله ورسولُه، أشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ، وأشهدُ أن محمَّداً رسولُ الله، فيقولان: قد كُنَّا نعلمُ أنك تقولُ هذا، ثمَّ يُفسَحُ له في قَبـرِه سبعونَ ذراعاً في سبعين، ثمَّ يُنوَّرُ له فيه، ثمَّ يُقال له: نَمْ، فيقول: أرجِعُ إلى أهلي فأُخبِرُهم، فيقولان: نَمْ كنومة العَروسِ الذي لا يُوقِظُه إلا أحبُّ أهله، حتَّى يَبعَثَه اللهُ مِن مَضجَعِه ذلك، وإن كان مُنافِقاً قال: سمعتُ الناسَ يقولون فقلتُ مِثلَهم، لا أدري، فيقولان: قد كُنَّا نعلمُ أنَّك تقول ذلك، فيُقال للأرض: التَـئِمِي عليه، فتلتئمُ عليه، فتختلفُ أضلاعُه، فلا يزالُ فيها مُعذَّباً حتَّى يَبعَثَه اللهُ مِن مَوضِعِه ذلك»[٢]. والأحاديث الواردة فيه كثيرة.

**(والجنةُ والنارُ)** اللتان هما دارُ الثواب والعِقاب مخلوقتان الآن، وذهب عبَّادٌ الصَّيمري[٣] وأبو هاشم وعبدُ الجبَّار إلى أنهمـا غيرُ مخلوقتَين الآن، فزعمَ[٤] عبَّاد أنه

---

(١) من غير معلوميَّـة كيفيَّـة الإعادة. اهـ من حاشية النسخة (ج).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي (١٠٧١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.
وأخرج نحوه البخاري (١٣٣٨) و(١٣٧٤)، ومسلم (٢٨٧٠)، وأبو داود (٤٧٥١)، والنسائي ٤: ٩٧ (٢٠٥٠) و(٢٠٥١) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٣) هو عبَّاد بن سليمان ـ أو سلمان ـ الصَّيمَريُّ المعتزلي، من كبار المعتزلة، وإليه تُنسَب العبَّـادية منهم. انظر ترجمته في «سير أعلام النبلاء» للذهبي ١٠: ٥٥١، و«لسان الميزان» لابن حجر (رقم الترجمة ٤٠٧٦ ـ طبعة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله).

(٤) من قوله: «الصيمري» إلى هنا سقط من (ف).

يستحيلُ ذلك في العقل قبلَ حلولِ المكلَّفين، وخالفه أبو هاشم، وزعم أنَّ خَلْقَهما الآن غيرُ ممتنعٍ عقلاً، وإنما هو ممتنعٌ سَمْعاً.

استدلّ عبَّاد بأنَّ الجنَّةَ لو كانت مخلوقةً الآن لكان عرضُها عرضَ السماوات والأرض، واللازمُ باطلٌ، فالملزومُ مِثلُه، أما الملازَمة فلقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وأما بطلانُ اللازم فلأنه إنما كان عرضُها عرض السماوات والأرض إذا وقعت في أحياز السماوات والأرض، إذ لو وقعت في غير أحيازهما أو في بعض أحيازهما لم يكن عرضُها عرضَهما، ووقوعُهما في جميع أحيازِهما إنما يُمكِنُ بعدَ فناءِ السماوات والأرض لاستحالة تداخُلِ الأجسام، وهو محالٌ.

والجواب: أن المرادَ: مِثلُ عَرضِ السماوات والأرض، لقوله تعالى: ﴿كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الحديد: ٢١]، ولأنه يمتنعُ أن يكونَ عرضُهما عينَ عرضِ الجنة، وحينئذ يجوز أن يكونَ فوق السماء السابعة فضاءٌ يكون عرضُه مثلَ عرضِ السماوات والأرض والجنة فيه، يُؤيِّدُه ما روي أنه عليه السلام قال: «الدَّرَجةُ السُّفلى من الجنَّةِ فوقَ السماءِ السابعةِ»(١).

---

(١) لم نجده مرفوعاً، وذكر الحافظ ابن رجب في «التخويف من النار» ص٤٥ عن ابن عباس وابن مسعود وعبد الله بن سَلَام وقتادة ومجاهد موقوفاً عليهم: إن الجنة في السماء السابعة. وانظر «المستدرك» للحاكم ٤: ٦١٢، و«حلية الأولياء» لأبي نعيم ٧: ١٠٣، و«شعب الإيمان» للبيهقي (٣٦٦).
ومما يُذكر هنا أن ابن حزم يقول إن الجنة في السماء السادسة تمسُّكاً بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤-١٥]، وسدرة المنتهى في السماء السادسة. قاله المناوي في «فيض القدير» ٣: ٣٦٢.

وقال أبو هاشم والقاضي عبد الجبار: لو كانت الجَنَّةُ مخلوقةً الآن لَـمَـا كانت دائمةً، واللازمُ باطلٌ، أما الملازَمة فلقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، فإنه يدلّ على أنَّ ما سوى اللهِ ينعدِمُ، والجنةُ مما سواه تعالى فتنعدِمُ، فلا تكون دائمةً.

وأما بطلان اللازم فلقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] أي: مأكولُ الجَنَّةِ دائمٌ، وإذا كان مأكولُ الجَنَّة دائماً يكونُ وجودُ الجَنَّة دائماً، إذ دوامُ مأكولِ الجنة بدون دوامِ الجَنَّة غيـرُ معقولٍ.

والجواب أولاً بمَنعِ الملازَمة بأنا لا نُسلِّمُ لزومَ عدمِ دوامِها مِن كونِها مخلوقةً الآن. قولهما: «قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] يدلّ على أنَّ ما سوى الله تعالى ينعدِمُ». قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّ قولَه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ يدلّ على أنَّ ما سوى الله تعالى يَنعدِمُ، فإنَّ معناه أنَّ كُلّ شيءٍ مما سوى الله تعالى معدومٌ في ذاته وبالنَّظَرِ إلى ذاته مِن حيث هو[1]، مع قَطعِ النَّظَرِ عن مُوجِدِه، لأن كلّ ما سواه ممكنٌ، والممكنُ بالنظر إلى ذاته لا يستحقُّ الوجودَ، فلا يكون بالنَّظر إلى ذاته موجوداً، وليس معناه أن ما سواه تعالى يَطرأُ عليه العَدَمُ، فلا يَلزَمُ من كونِ الجَنَّةِ مخلوقةً الآن طريانُ[2] العدم عليها، ولئن سُلِّمَ أن معناه أن كلّ شيءٍ مما سوى الله تعالى يَطرأُ عليه العَدَمُ، فهو مخصوصٌ بقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، فإنه يدلّ على أن الجنةَ دائمةٌ لِـمَـا سبق، وحينئذ يكون معناه أنَّ كلّ شيءٍ ممَّا سوى

---

(١) في (ج): «من حيث هو ممكن»، والمثبت من (ص) و(ف) و(ب)، وهما بمعنى.

(٢) الذي رأيناه في معاجم اللغة من مصادر الفعل «طرأ»: الطَّرْء والطُّروء بالهمز، والطُّروّ بلا همز. والمراد حدوث العدم ووقوعه عليها.

الله تعالى غيرَ الجنَّة يَطرأُ عليه العَدَمُ، وإنما خُصِّصَ جمعاً بين الدليلين، ومتى كان مخصوصاً لا يلزمُ مِن كونِ الجنة مخلوقةً الآن طريان العَدَمِ عليها.

وثانياً بمَنعِ بطلان التالي بأنا لا نُسلّمُ دلالةَ قولِه: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] على دوام الجنَّة، لأنه متروكُ الظاهر، لأن المرادَ بالأكُلِ المأكولُ، ويمتنعُ دوامُ المأكول، لأن المأكولَ لا محالة يفنى بالأكل، فلا يُمكِنُ أن يكون دائماً، بل معناه أنه كلّما فَنِيَ شيءٌ من المأكول بالأكلِ حَدَثَ عَقِيبَه مِثلُه، وذلك لا يُنافي عَدَمَ الجنَّة طرفةَ عَين.

ولنا قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١] وما لم يكن مخلوقاً لم يكن مُعَدّاً حقيقةً، لأن أهلَ اللغة اتَّفقوا على أن إعدادَ الشيءِ يُنبِئُ عن وجودِه وثبوتِه والفراغِ منه.

فإن قيل: جازَ أن يُرادَ به المبالغةُ(١)، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩]، وغير ذلك.

أجيب: بأن الأصلَ في الكلام الحقيقةُ، ولا مصيرَ إلى المجاز إلا عند التعذّر، وليس فليس، وقوله: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٣-١٥]، وقوله عليه السلام: «أعدَدْتُ لعِبادي الصالِحين

(١) أي: جاز أن يُراد بالإعداد المبالغة. اهـ من حاشية النسخة (ب).

ما لا عَينٌ رأت، ولا أُذُنٌ سمعت، ولا خَطَرَ على قَلبِ بَشَرٍ»[(١)]، وقوله عليه السلام: «رأيتُ عمرَو بنَ عامرٍ الـخُزَاعيَّ في النَّار»[(٢)]، وأمثاله كثيرة.

(والميزانُ حقّ) للكفار والمسلمين، وهو عبارة عمَّا يُعرَفُ به مقاديرُ الأعمال، ويُوزِنُ أعمالَهم خيراً كان أو شرَّاً. ويُتوقَّفُ في كيفيَّتِه، والأصلُ فيه قولُه تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقوله: ﴿وَٱلْوَزْنُ﴾ أي: وزنُ الأعمال ﴿يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ [الأعراف: ٨-٩] الآية، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ * فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ [القارعة: ٦-٩].

سُئل رسولُ الله ﷺ عن وزن الأعمال وهي أعراض، فقال عليه السلام: «تُوزَنُ صحائفُ الأعمال والكرامُ الكاتبون يكتبون الأعمالَ في صحائفَ هي أجسام»[(٣)]. وعن النبي عليه السلام قال: « إنَّ اللهَ تعالى يَستَخلِصُ رجلاً مِن أمَّتي على رؤوس الخلائقِ يومَ القِيامةِ، فيَنشُرُ عليه تسعةً وتسعين سِجِلاًّ، كلّ سِجِلّ مِثلُ مَدِّ البصر، ثم يقول له: أتُنكِرُ مِن هذا شيئاً؟ أظَلَمَكَ كَتَبَتي الحافِظون؟ فيقول: لا يا ربّ، فيقول: ألَكَ عُذرٌ [أو حسنةٌ، فيُبْهَتُ الرجلُ، ويقول: ] لا يا ربّ، فيقول: بلى، إنَّ لك عندنا حسنةً، وإنه لا ظُلمَ عليكَ اليومَ، فتُخرَجُ بِطاقةٌ فيها: أشهدُ أن لا إلهَ

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٤٤) و(٤٧٧٩) و(٤٧٨٠)، ومسلم (٢٨٢٤)، والترمذي (٣١٩٧)، وابن ماجه (٤٣٢٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري (٣٥٢١) و(٤٦٢٣)، ومسلم (٢٨٥٦) من حديث أبي هريرة.

(٣) لم نقف عليه، وذكر قوله: «توزن صحائف الأعمال» الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» ١٣: ٥٣٩ نقلاً عن القرطبي من قول ابن عمر.

إلا اللهُ، وأنَّ محمَّداً رسولُ الله، فيقول: احْضُرْ وَزنَكَ، فيقول: ما هذه البِطاقةُ مع هذه السِّجِلَّات؟! فيقول: إنَّك لا تُظلَمُ، قال: فتُوضَعُ السِّجِلَّات في كفَّةٍ والبِطاقةُ في كفَّةٍ، فطاشَتِ السِّجِلَّات وثَقُلَتِ البطاقةُ، قال: فلا يَثقُلُ مع اسمِ الله شيءٌ»[1].

وقيل: يخلُقُ اللهُ بقدرِ الحسنات أجساماً نورانيَّةً، وبقدرِ السيئات أجساماً ظلمانيَّةً، فتُوزَنُ تلك الأجسامُ.

هذا والحقُّ ما قدَّمنا من التوقُّفِ في الكيفيَّة، لأن الدلائلَ لـمَّا دلَّت على ثبوت الميزان نعتقدُ حقِّيَّتَه ولا نَشتَغِلُ بكيفيَّتِه، ونَكِلُ عِلمَ ذلك إلى الله تعالى، واللهُ تعالى قادرٌ على أن يُعرِفَ عِبادَه مقاديرَ أعمالِهم بأيِّ طريقٍ شاء.

فإن قيل: لِمَ جمعَ الموازينَ وهو واحدٌ؟

أجيب: بأن الموازينَ جمعَ موزونٍ، كمناشيرَ جمعِ منشورٍ، وهو العمل الذي له وزنٌ وخطرٌ عند الله، أو جمع ميزانٍ، وذكره بلفظ الجمع استِعظاماً له.

**(وقراءةُ الكتبِ يومَ القيامةِ حقٌّ)** قال الله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۞ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ﴾ [الإسراء: ١٣-١٤]، ويُعطي كتابَ المؤمِنِ بيمينِه، وكتابَ الكافرِ بشِمالِه أو من وراء ظهرِه، قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٦-٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۞ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ۞ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾ [الانشقاق: ١٠-١٤] أي: ما يرجع.

---

(١) أخرجه الترمذي (٢٦٣٩)، وابن ماجه (٤٣٠٠) من حديث عبد الله بن عمرو. وإسناده صحيح.

وهي كتبٌ كتبَها الـحَفَظَـةُ أيَّام حياتهم في الدنيا، قال الله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّا لَا نَسۡمَعُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيۡهِمۡ يَكۡتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

## [البعث والرؤية والشفاعة حق
## وتفضيل عائشة رضي الله عنها وبراءتها عما قيل فيها
## وخلود أهل الجنة وأهل النار فيهما]

قال: (**والثاني عشر: نقرُّ بأنَّ اللهَ تعالى يُـحيي هذه النُّفُوسَ بعدَ الموتِ، ويَبعَثُهم في يومٍ كان مِقدارُه خـمسينَ ألفَ سنةً للجزاءِ والثوابِ وأداءِ الحقوقِ، لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾** [الحج: ٧]. **ولقاءُ الله تعالى لأهلِ الجنَّةِ حقٌّ بلا كيفيَّةٍ ولا تشبيهٍ ولا جِهَةٍ. وشفاعةُ نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ حقّ**[1] **لكلّ مَن هو مِن**[2] **أهلِ الجنَّةِ، وإنْ كانَ صاحبَ الكبيرة. وعائشةُ بعدَ خديجةَ الكبرى رضي الله تعالى عنهما أفضلُ نساءِ العالَـمِين، وأمُّ المؤمنين، ومطهَّرةٌ عن الزنا بريئةٌ عمَّـا قالت الروافضُ، فمَن شهدَ عليها بالزنا فهو ولدُ الزنا. وأهلُ الجنَّةِ في الجنَّةِ خالدونَ، وأهلُ النَّارِ في النَّارِ خالدونَ، لقوله تعالى في حقِّ المؤمنين: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾** [البقرة: ٨٢]، **وفي حقِّ الكفّار: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾** [البقرة: ٣٩] ).

أقول: اختلفَ الناسُ في المعادِ، فأطبَـقَ الـمِلِّـيُّون على المعادِ البَدَنيِّ، بعد اختلافِهم في معنى المعاد، فمَن ذهب إلى إمكان إعادة المعدوم قال: إنَّ اللهَ تعالى يُعدِمُ الـمُكلَّفينَ ثمَّ يُعيدُهم. ومَن ذهب إلى امتناع إعادة المعدوم قال: إنَّ اللهَ تعالى يُفرِّقُ أجزاءَ أبدانِهم الأصليَّة، ثم يُؤلِّفُ بينها ويخلقُ فيها الحياة.

---

(١) لفظة «حق» لم ترد في (ص) و(ف) و(ب) ولا في «الطبقات السنية»، وأثبتناها من (ج) و(ز).

(٢) في (ز): «لكل مَن هو مؤمنٌ من...».

وأما الأنبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبيِّنا محمَّدٍ عليه السلام فالظاهر من كلام أُمَـمِهم أنَّ موسى عليه السلام لم يذكر المعادَ البدنيَّ، ولا أُنزِلَ عليه في التوراة، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء عليهم السلام الذين جاءوا بعده كحِزقيل وشعـيباً عليهما السلام، ولذلك أقرَّ اليهود به.

وأما في الإنجيل فقد ذُكِرَ أن الأخيارَ يصيرون كالملائكة، وتكونُ لهم الحياةُ الأبديَّة والسعادةُ العظيمة، والأظهرُ أن المذكور فيه المعادُ الروحانيُّ.

وأما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعادُ الروحانيُّ والجسمانيُّ، أما الروحانيُّ فقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وأما الجسمانيُّ فقد جاء في القرآن العظيم أكثرَ من أن يُحصى، وأكثرُه ممَّا لا يقبل التأويل، كقوله تعالى: ﴿مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨-٧٩]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ [فصلت: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات: ٩]، وما استدلَّ به في المتن من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] إلى غير ذلك ممَّا لا يُـحصَى.

وإذا عُرِفَ هذا فنقولُ: أجمعَ المسلمون على أن الله تعالى يُـحيي الأبدانَ بعدَ موتِها وتفرُّقِها لأنه ممكنٌ عقلاً، والصادقُ أخبرَ به فيكون حقَّاً.

أما إمكانُه فلأنه إنما يثبتُ بالنظر إلى القابل والفاعل: أما بالنظر إلى القابل فلأن أجزاءَ الميت قابلةٌ للجمعِ والحياة، وإلا ـ أي: إن لم تكن قابلةً للجمع والحياة ـ لم تتَّصِف بالجمع والحياة أولاً، وهو باطلٌ.

وأما بالنظر إلى الفاعل، فلأن الله تعالى عالمٌ بأعيان أجزاء كلِّ شخصٍ على التفصيل، أصليَّةً كانت أو فضليَّـةً، لكونه عالماً بجميع الجزئيَّات، وقادراً على جمعِ الأجزاء الأصليَّـة لكل واحدٍ وإيجادِ الحياة فيها لشمول قدرتِه كلّ الممكنات، وإذا كان كذلك وجبَ أن يكون إحياءُ الأبدان ممكناً.

وأما إخبار الصادق به فلأنه ثبت بالتواتر أن النبيَّ عليه السلام كان يُثبِتُ المعادَ الجسمانيَّ، وقد تُلِيَ عليك الآن بعضُ ما جاء في الكلام العزيز.

فإن قيل: كلام الإمام رحمه الله في المتن لا يدلّ على المعاد الجسمانيِّ، لأنه ذكر أن اللهَ تعالى يُـحيي هذه النفوسَ بعدَ الموت، وهو لا يُفيدُ إعادة البدن.

أجيب: بأن المرادَ منه البدنُ بدليل الدليل، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] إذ لا خفاءَ أنَّ ما في القبور هو البدنُ، ويُمكنُ أن يكونَ اختيارُه هذه اللفظةَ نفياً لقولِ مَن ينفي المعادَ الروحانيَّ والجسمانيَّ، فقال: «هذه النفوس» إشارة إلى حَشرِ الأرواح، وأشار بالدليل إلى حشر الأجساد.

ومن الناس مَن أنكرَ الحشرَ الجسمانيَّ، واستَدَلَّ بوجوهٍ:

الأول: أنه لو ثبت المعادُ الجسمانيُّ، فإما أن يكون وصولُ الثواب والعقاب في الأفلاك أو في العناصر(١)، والثاني هو التناسُخُ، والأولُ يُوجِبُ انخراق الأفلاك، ويلزم أيضاً حصول الجنَّةِ فوق الأفلاك، لأن وصولَ الثواب إلى المكلَّف في الجنة، والجنةُ في السماء على تقدير ثبوتها، فيلزم عدم كُريَّة الأفلاك، وأيضاً يلزم دوام الاختراق مع دوام الحياة، وهو ممتنع، وأيضاً يلزم تولّدَ البَدَن من غير التوالُد، وهو

---

(١) العنصر أصل كل شيء، ويُراد به الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة. اهـ من حاشية النسخة (ب).

ممتنعٌ، وأيضاً يلزم أن تكون القوَّةُ الجسمانيَّةُ غيرَ متناهيةِ التحريك، لأن وصولَ الثواب دائماً ووصولَ العقاب بالنسبة إلى البعض دائماً يُوجِبُ التحريكات غير المتناهية(١).

وأُجيبَ عن هذه الوجوه بأنها استبعاداتٌ، ولا امتناعَ في شيءٍ ممَّا ذكروا، وأيضاً الأفلاك حادثةٌ لِـمَا ذُكِرَ أن ما سوى الله حادثٌ، فيكون عدمُها جائزاً، وحينئذ جاز انخراقُها أيضاً، وحصول الجنة في الأفلاك جائزٌ، وكُريَّتُها ممنوعةٌ، ولئن سُلِّمَ فلا تنافي، ودوام الحياة مع دوام الاختراق ممكنٌ، لأن الله تعالى قادرٌ على كلِّ مقدورٍ، والتولّدُ ممكنٌ كما في حقّ آدم(٢)، والقوَّةُ الجسمانيَّةُ قد لا تتناهى انفعالاتُها(٣) وكذا فِعلُها بواسطةٍ، فكانت الضرورةُ قاضيةً بثبوت المعاد الجسمانيِّ من دين محمَّدٍ ﷺ.

## [الرؤية حق]

**قوله: (ولقاءُ الله تعالى لأهلِ الجنَّةِ حق)** يعني أن اللهَ تعالى يصحُّ أن يُرى في الآخرة، بمعنى أنه يَنكشِفُ(٤) لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافَ البدرِ المرئيِّ خلافاً للمعتزلة.

قوله: **(بلا كيفيَّةٍ ولا تشبيهٍ ولا جهةٍ)** يعني من غيرِ ارتسامِ صورةِ المرئيِّ في العين أو اتِّصالِ شُعاعٍ خارجٍ من العين إلى المرئيِّ وحصول مواجَهَةٍ، خلافاً للمشبِّهةِ

---

(١) في الأصول الخطية: «الغير المتناهية»، وهو خطأ، فلا يجوز تعريف «غير» في اللغة.

(٢) في (ف) وحدها: «خلق آدم».

(٣) بمعنى أن الله يُمدُّها بالقوى كما أمدَّها في الدنيا، وإنما انقطع قواها في الدنيا لِقَطعِ إمداد الله عنها، وأما في الآخرة لا يُقطَعُ عنها الإمداد. اهـ من حاشية النسخة (ب).

(٤) علق هنا في حاشية (ب) على قوله «ينكشف» فقال: صوابه: أن الله يكشِفُ الحِجابَ عن المؤمنين فيرونه كما يرون القمر، لأن التغيُّر واقعٌ بالمخلوق لا على الله. اهـ.

والكرَّاميَّةِ، فإنهم جوَّزوا الرؤيةَ لاعتقادِهم كونَه تعالى في الجهة والمكان، تعالى اللهُ عن ذلك عُلُوّاً كبيراً. واعتمادنا في ذلك على الأدلة السمعيَّةِ، ونشتغلُ بالمعقول في دفعِ شُبَهِهم.

أما الأول ـ وهو صحَّةُ الرؤية ـ فيدلّ عليه وجوه:

**الأول**: أن موسى صلواتُ الله تعالى عليه وسلامُه سأل الرؤية، فلو استحالتِ الرؤيةُ لكانَ سؤالُ موسى جهلاً وعبثاً.

**الثاني**: أن الله تعالى علّقَ الرؤيةَ باستقرارِ الجبل، واستقرارُ الجبل من حيث هو ممكنٌ، فكذا المعلَّق باستقرار الجبل أيضاً ممكنٌ، فالرؤيةُ ممكنةٌ.

**الثالث**: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، وجهُ الاحتجاج أن النظرَ إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو عن تقليب الحدَقة نحوَ المرئيِّ طلباً للرؤية، والأول هو المطلوب، والثاني تعذَّرَ حملُهُ على ظاهره، فيُحمَل على الرؤية التي هي كالمسبَّبِ للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاقُ السبب وإرادة المسبَّب من أحسن وجوه المجاز.

**الرابع**: قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وجه الاحتجاج أنه تعالى أخبَرَ عن الكفار على سبيل الوعيد أنهم عن ربِّهم يومئذ لمحجوبون، وذلك يدلُّ على أنَّ المؤمنين يومئذٍ غيرُ محجوبين عن ربِّهم، وإلا لم يكن للإخبارِ عن الكفار على سبيل الوعيد أنهم عن ربِّهم يومئذ لمحجوبون فائدةٌ، وإذا لم يكن المؤمنون يومئذٍ عن ربِّهم محجوبين فيَرَونَه.

وفي هذه الوجوه كلّها سؤالاتٌ وأجوبةٌ تُطلَبُ في المطوَّلات.

وأما الثاني ـ وهو أنه يُرى بلا تشبيهٍ ولا ارتسامِ صورةِ المرئيِّ في العين أو اتصالِ الشُّعاعِ إلى المرئيِّ أو حصولِ المواجَهَةِ ـ فلِـمَـا عُرِفَ أن الله تعالى مُنَزَّهٌ عن الجهة مقدَّسٌ عن المكان مُتعالٍ عن المواجهةِ.

واحتجَّتِ المعتزلةُ بوجوه:

منها قولُه تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فإنَّه يقتضي أنْ لا تُدركَه الأبصارُ في شيءٍ من الأوقات، لأن قولَنا: «تدركُه الأبصارُ»، يُناقِضُ قولَنا: «لا تُدرِكُه الأبصارُ»، بدليل استعمال كلّ من القولَين في تكذيبِ الآخرِ، وصِدْقُ أحدِ النقيضَين يستلزِمُ كذبَ الآخرِ، وصِدْقُ قولِه تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ يُوجِبُ كَذِبَ قولِنا: «تُدرِكُه الأبصارُ»، وكذبُه يستلزمُ كذبَ قولِنا: «يُدرِكُه بصرٌ واحدٌ أو بصران»، إذ لا قائلَ بالفرق.

وأُجيبَ: بأن الإدراكَ هو الإحاطةُ، وهي رؤيةُ الشيء من جميع جوانِبِه، لأن أصلَه من اللحوق، والإحاطةُ إنما تتحقَّقُ في المرئيِّ الذي يكون له جوانبُ، فمعنى الآية: نفيُ الرؤية على سبيل الإحاطة، ولا يلزمُ من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفيُ الرؤية، فإنّ نفيَ الرؤية على سبيل الإحاطة أخصُّ من نفي الرؤية مطلقاً، ولا يلزم من نفي الأخصِّ نفيُ الأعمِّ[1].

وأيضاً معنى الآية: لا تُدرِكُهُ جميعُ الأبصارِ، وذلك لأن الأبصارَ جمعٌ مُعرَّفٌ باللام مفيدٌ للعموم، فلا يُناقِضُ إدراكَ بعضِ الأبصار[2].

---

(١) وقع في هذا الجواب اختلاف بين النسخ لا يؤثر على المعنى، والمثبت من (ب)، وهو أتمُّ ما في النسخ وأجوده.

(٢) فتكون الآية من باب سَلبِ العموم لا عموم السَّلب.

ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وجه الاستدلال أن كلمة «لن» لتأبيد النفي بدليل قولِه: ﴿قُل لَّن تَتَّبِعُونَا﴾ [الفتح: ١٥]، فنفيُ الرؤيةِ على سبيل التأبيد في حقِّ موسى عليه السلام يستلزِمُ نفيَها في حقِّ غيره، إذ لا قائلَ بالفرقِ.

وأجيب: بأنَّا لا نُسلِّمُ أن كلمة «لن» لتأبيد النفي، بل لتأكيد النفي، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ٩٥]، فإنه قيَّدَ بقوله: ﴿أَبَدًا﴾، ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفي، لأنهم يتمنَّونَ في الآخرة[١]، على أن نفيَ الرؤية على التأبيد لا يقتضي نفيَ صحَّةِ الرؤية.

ومنها أن الإبصارَ في الشاهد تجب له شروطٌ ثمانيةٌ: سلامةُ الحواسِّ لأن عند عدمها لا تجب الرؤية، وكونُ الشيءِ جائزَ الرؤية، والمقابَلَةُ المخصوصة بين الرائي والمرئيِّ كالجسم المحاذي للرائي، وكونُ المرئيِّ في حُكم الـمُقابِل كالأعراض القائمة بالجسم الـمُقابِل فإنها في حكم محالِّها المقابِلة، وعدمُ القُربِ الـمُفرِط وبُعدِه، وأن لا يكون المرئيُّ في غاية اللطافة، وأن لا يكون في غاية الصِّغَر، وأن لا يكون بينهما حِجابٌ. لأنَّا نعلمُ بالضرورةِ أننا لا نُبصِرَ الشيءَ عند عدم أحدِ هذه الشروط، ونُبصِرُه إذا حصل هذه الشروط، وإن لم تجب الرؤية إذا حصل هذه الشروط جازَ أن يكون بحضرتِنا جبالٌ وأشخاصٌ لا نراها.

والشروط الستة الأخيرة ـ أي: المقابَلة، وما في حُكمها، وعدم غاية القُربِ والبُعدِ، وعدم غاية اللطافة، وعدم غاية الصِّغَر، وعدم الحجاب ـ لا يُمكن اعتبارُها

---

(١) أفاد على حاشية (ب) دليلاً آخر على أن «لن» لا تفيد تأبيد النفي، وهو وقوع الغاية بعدها كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: ٩١].

في رؤية الله تعالى، لأن هذه الستة إنما تُعتَبَرُ فيما شأنُه أن يكون في جهةٍ وحيِّزٍ، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن الجهة والحيِّز.

بقي شرطان: سلامة الحاسَّة وجواز الرؤية، وسلامة الحاسَّة حاصلةٌ الآن، فلو صحَّ رؤيتُه وجبَ أن نراه تعالى لحصول الشرطين، واللازمُ باطلٌ فالملزومُ مثلُه.

والجواب: بأن الغائبَ عن الحِسِّ ـ وهو الله تعالى وتقدَّسَ ـ ليس كالشاهد، فلعلّ رؤيتَه تتوقّفُ على شرطٍ لم يحصل الآن، وهو ما يخلقُه اللهُ في الأبصار ما تقوى به على رؤيته، أو بأنه لم تكن الرؤيةُ واجبةَ الحصول عند تحقُّقِ هذه الشرائط، فإن الرؤية بخَلقِ الله تعالى، والشروط الثمانية معدَّات، ولا تجب الرؤيةُ عند وجود معدَّاتِها.

## [الشفاعة حق]

قوله: (**وشفاعةُ نبيِّنا محمَّدٍ عليه السلام... إلخ**) شفاعة نبيِّنا محمَّدٍ عليه السلام لأهل الكبائر قبلَ التوبة حقٌّ، لأنه تعالى أمرَ النبيَّ بالاستغفار لذنوب المؤمنين بقوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩][(١)]، وصاحبُ الكبيرة مؤمنٌ

(١) على حاشية (ب) هنا فائدة لطيفة في معنى قوله: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ﴾ والتوفيق بينه وبين ثبوت العصمة له ﷺ، ورأينا أنه لا بأس بذِكرها هنا، وهي:
«قيل إنه خطابٌ له والمرادُ أمَّتُه، ويحتمل أن يكون أُمِرَ بذلك على سبيل التعبُّد المحض، وهو العبادة بمقتضى الأمر مع ترك النَّظر عن البحث في الحقيقة والحِكمة، ولعل حِكمتَها لتكون زيادةً له في رفع الدرجات وتذكيراً لنعمة العِصمةِ بطلب دوامها وإشارةً إلى أنها محضُ فضلٍ بلا وجوب ولا استحقاق، ونكتةُ إضافة الذنب إليه تقريرُ النِّعمة عليه بأنَّ هذا الذنبَ الذي عُصِمَ منه هو ذنبٌ له بحسب الإمكان العقلي والقبول البشري بقطع النظر عن النبوة، وفي العصمة من ذلك من الـمِنَّة عليه ما لا يخفى. اهـ ملخَّصاً من «شرح صغرى الصغرى» للسنوسي رحمه الله». =

لِـمَا سبقَ، فيَستَغفِرُ له امتثالاً لأمرِه تعالى وصيانةً لِعِصمته ﷺ عن مخالفة أمرِه، وإذا استغفرَ النبيُّ عليه السلام لصاحبِ الكبيرة قبلَ توبتِه، يَقبلُ اللهُ شفاعتَه عليه السلام تحصيلاً لمرضاته عليه السلام لقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ﴾ [الضحى: ٥]، ولقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ۞ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ۞ لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: ٨٥-٨٧]، وصاحبُ الكبيرةِ اتَّخذ عند الرَّحـمن عهداً فيكون داخلاً تحت هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وصاحب الكبيرة مرتضىً بحسب إيمانِه وطاعتِه، والاستثناءُ من النفي إثباتٌ، فوجبَ ثبوتُ الشفاعة له، وقوله ﷺ: «شفاعتي لأهلِ الكبائرِ مِن أُمَّتي»[1] وهو حديثٌ مشهورٌ دالّ على أنَّ شفاعةَ النبيِّ ثابتةٌ لأهل الكبائر، سواء كان قبل التوبة أو بعدها.

وذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ شفاعةَ النبيِّ لا أثرَ لها في إسقاط العذاب، واحتجُّوا بآيات:

منها قولُه تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [البقرة: ٤٨ و١٢٣]، دلَّت الآيةُ على أنه لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئاً على سبيل العموم، فإن النكرةَ في سياقِ النفي تعمُّ، وتأثيرُ شفاعة النبيِّ عليه السلام مُنافٍ لمقتضى الآية، فلا يثبتُ التأثير.

---

= قلنا: وللعلامة المحدِّث الشيخ عبد الله بن الصِّدِّيق الغُماري رحمه الله كلامٌ مفيدٌ حول قوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ ذكره في «خواطر دينية» ص١٧٦-١٧٩ نذكر ملخَّصه هنا للفائدة، فقلَّ مَن يتنبَّه إلى مثله في مثل موضعه، وهو أن الغفران معناه الستر، والستر نوعان: ستر بين العبد وبين وقوع الذنب، وهو موافق لمعنى العصمة، وستر بين العاصي وبين العقاب على ذنبه، والمراد في الآية الأول، وعبَّر بالمغفرة عن العصمة لأن المقام مقام امتنان، فيكون معنى الآية: لِـيُظهِرَ اللهُ عِصمَتَكَ للناس.

(١) أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥) من حديث أنس رضي الله عنه. وإسناده صحيح. وأخرجه الترمذي (٢٤٣٦) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

ومنها قولُه تعالى: ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، نفى اللهُ سبحانه وتعالى الشفيعَ للظالمين على سبيل العموم، والعُصاةُ ظالِمون، فلا يكون لهم شفيعٌ أصلاً.

ومنها قولُه تعالى: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، دلَّت الآيةُ على سبيل الظهور على نفي الشفاعة على الإطلاقِ، فيلزمُ نفيُ شفاعةِ النبيِّ عليه السلام في حقِّ العُصاة.

وأُجيبَ عن الكلِّ بأنها غيرُ عامَّةٍ في الأعيان والأزمان، فلا تتناول محلّ النِّزاع، ولئن سُلِّمَ أنها عامَّةٌ في الأعيان والأزمان، حتى تكون متناولةً لِمحلِّ النِّزاع، فمخصوصةٌ بما ذكرنا من الآيات الدالَّة على ثبوت الشفاعة في حقِّ العُصاة، فتُأَوَّلُ الآياتُ بتخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة.

## [تفضيل عائشة وبراءتها عمَّا قيل فيها]

واعلم أَنَّا نعتقدُ أنَّ (**عائشةَ رضي الله تعالى عنها وعن أبيها بعدَ خديجةَ الكبرى رضي الله تعالى عنها أفضلَ نساءِ العالَمِين**[1]، **وأمَّ المؤمنين، ومطهَّرةً عن الزنا بريئةً**

(١) وهو قول بعض أهل العلم. وقال آخرون: أفضل نساء العالمين السيدة فاطمة عليها السلام، وهو الأشبه بمذهب الأشعري كما قال الأستاذ عبد القاهر التميمي في «أصول الدين» ص١٦١، قلنا: وهو الأرجح من حيث الأدلة.
وتوقّف بعضُهم في الترجيح بين فاطمة وعائشة، واختاره العلامة علي القاري في «شرح بدء الأمالي» ص٢٦ فقال: وهو المذهب الأسلم كما قاله ابن جماعة، وإليه مال القاضي أبو جعفر الاستروشني من الحنفية وبعض الشافعية لتعارض الأدلة في ذلك، لقوله عليه السلام لفاطمة: «أمَا تَرضَينَ أن تكوني سيِّدةَ نساءِ أهلِ الجنَّة أو نساء هذه الأمَّة»، ولقوله عليه السلام: «فضلُ عائشةَ على النِّساء كفضلِ الثّريدِ على سائرِ الطعام» رواهما الشيخان [البخاري (٣٦٢٤) و(٣٤١١)، ومسلم (٢٤٥٠) و(٢٤٣١) على الترتيب]. =

**عمَّا قالت الروافِضُ)** خذلَـهُمُ اللهُ تعالى **(فمَن شَهِدَ عليها بالزِّنا فهو ولدُ الزِّنا)** بل هو كافرٌ، لأنه يُنكِرُ الآياتِ الدالَّةَ على براءةِ ساحتِها رضي الله تعالى عنها، ومَن أنكرَ آيةً من القرآن فقد كفر.

## [خلود أهل الجنة وأهل النار فيهما]

قوله: **(وأهلُ الجنَّةِ في الجنَّةِ خالدونَ. . . إلخ)** إشارة إلى أن العفوَ عن الكفرِ لا يجوز عقلاً عندنا خلافاً للأشعريِّ، وتخليدُ المؤمنين في النار وتخليدُ الكافرين في الجنَّة عنده يجوزُ عقلاً أيضاً، إلا أن السَّمْعَ وردَ بخِلافِه، له أنه تصرُّفٌ في مُلكِهِ، فلا يكون ظُلماً، إذ الظلمُ تصرُّفٌ في مُلكِ الغير. وعندنا لا يجوز؛ لأن الـحِكمةَ تقتضي التَّفرِقَةَ بين الـمُحسِنِ والـمُسيءِ، ولهذا استبعدَ اللهُ تعالى التَّسوِيَةَ بينهما بقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۞ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦]، وتـخليدُ الـمُؤمِن في النَّار، وتـخليدُ الكافر في الـجنَّةِ ظُلمٌ، لأنه وَضْعُ الشيءِ في غير مَوضِعِه، والإساءةُ في حقِّ الـمُحسِن، والإكرامُ في حقِّ الـمُسيءِ وضعُ الشيء في غير مَوضعِه[1]، فكان ظلماً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

---

= قلنا: وفي المسألة تفصيل ليس هذا محله، وعلى كلِّ حال فلا يجب على المكلف بعد الاعتراف بفضل أزواج النبي ﷺ وبناته واعتقاد رفعة منزلتهن أن يعتقد تفضيل واحدة بعينها، فالمسألة خلافية، ولا يترتب عليها أثر.

(١) من قوله: «والإساءة» إلى هنا سقط من (ج).

والتصرُّفُ في مُلكِهِ إنما يجوزُ إذا كانَ على وجه الـحِكمة، وأما على خِلاف الـحِكمة يكون سَفَهَاً، فثبتَ أن أهلَ الجنَّة في الجنَّة خالدونَ، وأهلَ النَّار في النَّار خالدون، كما قال الله تعالى في حقِّ أهل الجنة: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢]، وفي حقِّ أهل النار: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩].

ذكر الشيخُ أبو منصورٍ الماتريديُّ رحمه الله في «التوحيد»[١] في الفرق بين الكفرِ وما دونه من الذنوب في جوازِ العَفْوِ عمَّا دونَ الكفرِ وامتناعِه فيه: أنَّ الكفرَ مذهبٌ يُعتَقَدُ، والمذاهبُ تُعتقدُ للأبد، فعلى ذلك عقوبتُه. وسائرُ الكبائر لا تُفعَلُ للأبد، بل[٢] في أوقاتِ غلبةِ الشهواتِ، فعلى ذلك عقوبتُها. ولأن الكفرَ قبيحٌ لعينه لا يحتمل الإطلاقَ ورَفْعَ الحرمة عنه، فعلى ذلك عقوبتُه لا تحتملُ الارتفاعَ والعفوَ عنه في الحكمة، وسائر المآثِمِ يجوزُ رفعُ الحرمة عنها في العقل، فكذا عقوبتُه، ولأن العفوَ عن الكافر [عفوٌ] في غير موضع العفو، لأنه يُنكِرُ الـمُنعِمَ ويرى ذلك حقَّاً، ولا كذلك سائرُ المآثم فصاحبُها يعرِفُ الـمُنعِمَ والعفوَ، فيجوزُ العفوُ عنه في الحكمة.

وهذا آخر ما أردنا إيراده في شرح هذه «الوصية» المباركة، جعله الله نافعاً لطالبيه، وشافعاً لمؤلفه وناظريه، والحمد لله وحده، وصلى الله على محمَّد وآله[٣].

---

(١) انظر ص٣٦٢ منه، وما ستراه بين حاصرتين مستدرك منه

(٢) تحرَّف في (ص) و(ج) إلى: «لا تفعل إلا بدليل في»، والمثبت من (ف) و(ب).

(٣) وكان الانتهاء ـ بعون الله تعالى وتوفيقه وفضله وكرمه ـ من خدمة هذا الشرح المفيد وتخريج أحاديثه والتعليق عليه على حسب الطاقة بعد غروب يوم الأحد الحادي عشر من شهر شعبان من شهور سنة ١٤٢٦ من هجرة سيد الأنام، عليه الصلاة والسلام، سائلين الله سبحانه أن يتقبَّلَه منَّـا ويَغفِرَ لنا ولمؤلِّفه وللمُستفيدين منه بجاه سيِّدنا محمَّد سيِّد الأولين والآخرين. والحمد لله رب العالمين.

## متن وصيَّــة الإمام أبي حنيفة

اعلموا يا أصحابي وإخواني أنَّ مذهبَ أهلِ السُّنَّـةِ والجمـاعةِ على اثنَتَي عشرةَ خَصْلةً، فمَن كانَ يَستَقيمُ على هذه الخِصالِ لا يكونُ مُبتَـدِعاً، ولا صاحِبَ هوىً، فعليكم بهذه الخِصالِ حتى تكونوا في شفاعةِ سيِّـدنا محمَّـدٍ عليه الصلاة والسلام.

**الأولى**: الإيمانُ إقرارٌ باللسان وتصديقٌ بالـجَنان، والإقرارُ وحدَه لا يكونُ إيماناً، لأنه لو كان إيمـاناً لكانَ المنافقونَ كلّهم مُؤمِنين، وكذلك المعرفةُ وحدَها لا تكونُ إيمـاناً، لأنها لو كانت إيمـاناً لكانَ أهلُ الكتابِ كلّهم مُؤمِنيـن، قال اللهُ تعـالى في حقِّ المنافقين: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ ﴿واللهُ يَشْهَدُ إنَّ الـمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١] وقال تعالى في حقِّ أهلِ الكتاب: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦].

والإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقُصُ؛ لأنه لا يُتصوَّرُ نُقصانُه إلا بزيادةِ الكُفرِ، ولا تُتصوَّرُ زيادتُه إلا بنُقصانِ الكُفرِ، وكيف يجوزُ أن يكونَ الشخصُ الواحدُ في حالةٍ واحدةٍ مؤمناً وكافراً؟!

والـمُؤمِنُ مُؤمِنٌ حقَّـاً، والكافِرُ كافِرٌ حقَّـاً، وليسَ في الإيمانِ شكٌّ، كما أنه ليس في الكُفرِ شكٌّ، لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٤]، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا﴾ [النساء: ١٥١]، والعاصون من أمَّةِ مُـحمَّدٍ ﷺ كلّهم مؤمنون وليسوا بكافرين.

والعَمَلُ غيـرُ الإيمـانِ، والإيمـانُ غيرُ العملِ، بدليلِ أنَّ كثيراً من الأوقاتِ يَرتَـفِعُ العملُ عن الـمُؤمِنِ، ولا يـجوزُ أن يُقال: ارتَفَعَ عنه الإيمـانُ، فإنَّ الحائِضَ رَفَعَ اللهُ سُبحانه وتعالى عنها الصَّلاةَ، ولا يـجوزُ أن يُقال: رفَعَ عنها الإيمـانَ وأمَرَها بتَـرْكِ الإيمـانِ، وقد قالَ لـها الشَّارعُ: دَعِي الصَّومَ ثمَّ اقضِيـهِ، ولا يـجوزُ أن يُقال: دَعِي الإيمـانَ ثمَّ اقضِيهِ، ويـجوزُ أن يُقال: ليس على الفقيـر الزَّكاةُ، ولا يـجوزُ أن يُقال: ليس على الفقيـر الإيمـانُ.

وتقديرُ الخيـرِ والشرِّ كلِّه من الله تعالى؛ لأنه لو زعمَ أحدٌ أنَّ تقديرَ الخيـرِ والشَّرِّ مِن غيـرِه لصارَ كافراً بالله تعالى وبَطَلَ توحيدُه.

**والثاني**: نُقِرُّ بأنَّ الأعمـالَ ثلاثةٌ: فريضةٌ وفضيلةٌ ومعصيةٌ، فالفريضةُ بأمرِ الله ومشيئتِه ومحبَّـتِه ورِضاه وقضائِه وقَدَرِه وتخليقِه وحُكمِه وعِلمِه وتوفيـقِه وكتابـتِه في اللوح المحفوظ.

والفضيلةُ ليست بأمرِ الله تعالى، ولكن بمشيئـتِـه ومحبَّـتِه ورِضاه وقضائِه وقَدَرِه وحُكمِه وعِلمِه وتوفيـقِه وتخليـقِه وكتابتِه في اللوح المحفوظ.

والمعصيةُ ليست بأَمْرِ الله، ولكنْ بمشيئتِه لا بمحبَّـتِه، وبقضائِه لا برضاه، وبتقديرِه لا بتوفيـقِه، وبخِذلانِه وعِلمِه وكتابتِه في اللوح المحفوظ.

**والثالث**: نُقِرُّ بأنَّ اللهَ تعالى على العَرْشِ استَوى، من غيـرِ أن تكونَ له حاجةٌ واستقرارٌ عليه، وهو حافِظُ العَرشِ وغيرِ العرشِ من غير احتياج، فلو كان مُحتاجاً لَـمَـا قَـدَرَ على إيجادِ العالَـمِ وتدبيـرِه كالمخلوقين، ولو كان محتاجاً إلى الجلوس والقرار فقبلَ خَلْقِ العرشِ أين كانَ اللهُ؟ تعالى اللهُ عن ذلك علوَّاً كبيراً.

**والرابع**: نقرُّ بأنَّ القرآنَ كلامُ الله غيـرُ مخلوق ووحيُه وتنزيلُه، لا هو ولا غيـرُه، بل هو صفتُه على التحقيق، مكتوبٌ في المصاحف، مقروءٌ بالألسـنة، محفوظٌ في الصُّـدور، غيـرُ حـالّ فيها، والحِبـرُ والكاغَـدُ والكِتـابـةُ كلّهـا مخلوقةٌ لأنها أفعالُ العباد، وكلامُ الله سبحانه وتعالى غيـرُ مخلوق، لأنَّ الكتابةَ والحروفَ والكلماتِ والآياتِ دلالةُ القرآن لحاجةِ العِبادِ إليها، وكلامُ الله تعالى قائمٌ بذاته، ومعناه مفهومٌ بهذه الأشياء، فمَن قال بأنَّ كلامَ الله تعالى مخلوقٌ فهو كافرٌ بالله العظيم، واللهُ تعالى معبودٌ لا يزال عمَّـا كان، وكلامُه مقروءٌ ومكتوبٌ ومحفوظٌ من غير مزايلةٍ عنه.

**والخامس**: نقرُّ بأنَّ أفضلَ هذه الأمَّةِ بعدَ نبيِّنا محمَّـدٍ ﷺ: أبو بكرٍ الصِّدِّيقُ، ثم عمرُ، ثم عثمـانُ، ثم عليٌّ رضوان الله عليهم أجـمعين، لقولـه تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۞ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡمُقَرَّبُونَ ۞ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الواقعة: ١٠- ١٢]، وكلّ مَن كان أسبَـقَ فهو أفضَلُ، ويُحبُّهم كلّ مؤمنٍ تقيٍّ، ويُبغِضُهم كلّ منافقٍ شقيٍّ.

**السادس**: نقرُّ بأنَّ العبدَ مع أعمـالِه وإقرارِه ومعرفتِه مخلوقٌ، فلـمَّـا كان الفاعلُ مخلوقاً فأفعالُه أولى أن تكون مخلوقةً.

**والسابع**: نقرُّ بأنَّ اللهَ تعالى خلقَ الخلقَ ولم يكن لهم طاقةٌ، لأنهم ضعفاءُ عاجِزون، واللهُ خالِقُهم ورازِقُهم، لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾ [الروم: ٤٠]، والكَسْبُ حلالٌ، وجَـمعُ المالِ من الحلال حلالٌ، وجـمعُ المالِ من الحرام حرامٌ. والناسُ على ثلاثة أصنافٍ: المؤمِنُ الـمُخلِصُ في إيمـانه، والكافِرُ الجاحِدُ في كُفرِه، والـمُنافِقُ الـمُداهِنُ في نِفاقِه. واللهُ تعالى فرضَ

على الـمُؤمِنِ العملَ، وعلى الكافرِ الإيمانَ، وعلى الـمُنافقِ الإخلاصَ، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، يعني: أَيُّـها المؤمنون أطيعوا، وأَيُّـها الكافرون آمِنوا، وأَيُّـها المنافقون أخلِصوا.

**والثامن**: نقرُّ بأنَّ الاستطاعةَ مع الفِعلِ، لا قبلَ الفِعلِ ولا بعدَ الفِعلِ، لأنه لو كان قبلَ الفِعلِ لكان العَبدُ مُستغنياً عن الله تعالى وقتَ الحاجة، وهذا خِلافُ حُكمِ النصِّ، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ولو كان بعدَ الفِعلِ لكان من الـمُحالِ؛ لأنه حصولٌ بلا استطاعةٍ ولا طاقةٍ.

**والتاسع**: نقرُّ بأنَّ الـمسحَ على الـخُفَّين واجِبٌ للـمُقيم يوماً وليلةً، وللمسافر ثلاثةَ أيامٍ ولياليها، لأنَّ الحديثَ ورد هكذا، فمَن أنكره يُـخشى عليه الكفـرُ، لأنه قريبٌ من الخبـر الـمُتواتر. والقَصْـرُ والإفطارُ في السَّـفَرِ رُخصـةٌ بنـصِّ الكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١]، وفي الإفطار قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤].

**والعاشر**: نقرُّ بأنَّ اللهَ تعالى أمرَ القَلَمَ بأن يَـكتُبَ، فقال القلمُ: ماذا أكتُبُ يا ربّ؟! فقال اللهُ تعالى: اكتُبْ ما هو كائنٌ إلى يومِ القِيامة، لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ * وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر: ٥٢-٥٣].

**والحادي عشر**: نقرُّ بأن عذابَ القبـرِ كائنٌ لا محالة، وسؤالَ مُنكَرٍ ونكيـرٍ حقّ لورود الأحاديث، والجنَّـةَ والنارَ حقّ، وهما مخلوقتان لأهلهمـا، لقوله تعالى في حقِّ المؤمنين: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفي حقِّ الكفرة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾

[البقرة: ٢٤، آل عمران: ١٣١]، خلقهما اللهُ للثواب والعقاب، والميزانَ حقّ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقراءةَ الكُتُبِ حقّ لقوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤].

**والثاني عشر**: نقرُّ بأنَّ اللهَ تعالى يُحيي هذه النُّفُوسَ بعدَ الموتِ، ويَبعَثُهم في يومٍ كان مِقدارُه خمسينَ ألفَ سنةً للجزاءِ والثوابِ وأداءِ الحقوقِ، لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧].

ولقاءُ الله تعالى لأهلِ الجنَّةِ حقّ بلا كيفيَّةٍ ولا تشبيهٍ ولا جِهَةٍ.

وشفاعةُ نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ حقّ لكلّ مَن هو مِن أهلِ الجنَّةِ، وإنْ كانَ صاحبَ الكبيرة.

وعائشةُ بعدَ خديجةَ الكبرى رضي الله تعالى عنهما أفضلُ نساءِ العالَمِين، وأمُّ المؤمنين، ومطهَّرةٌ عن الزِّنا بريئةٌ عمَّا قالت الروافضُ، فمَن شهدَ عليها بالزِّنا فهو وَلَدُ الزِّنا.

وأهلُ الجنَّةِ في الجنَّةِ خالدونَ، وأهلُ النَّارِ في النَّارِ خالدونَ، لقوله تعالى في حقِّ المؤمنين: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢]، وفي حقِّ الكفّار: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩].

* * *

# مصادر ومراجع التحقيق

١ ـ الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، تحقيق د. فوقية حسين، مصر.
٢ ـ أبجد العلوم لصدِّيق حسن خان القنوجي، تحقيق عبد الجبار زكار، بيروت.
٣ ـ الاتباع لابن أبي العز، تحقيق د. عاصم القريوتي.
٤ ـ إتحاف السادة المتقين لمحمد مرتضى الزبيدي، مصورة بيروت عن المصرية.
٥ ـ إثبات عذاب القبر للبيهقي، تحقيق د. شرف القضاة، عمان.
٦ ـ إحياء علوم الدين للغزالي، مصورة بيروت عن المصرية.
٧ ـ الإرشاد لإمام الحرمين الجويني، مؤسسة الكتب الثقافية، مصر، ١٤٠٥.
٨ ـ الاستذكار لابن عبد البر، تحقيق د. محمود القيسية وحسان عبد المنان، دار النداء، دبي.
٩ ـ الأسماء والصفات للبيهقي، تحقيق الكوثري، مصر.
١٠ ـ أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، للدكتور محمد الخميس، دار الصميعي، الرياض.
١١ ـ أصول الدين لعبد البقاهر البغدادي، دار الفكر، بيروت.
١٢ ـ أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت.
١٣ ـ الأعلام للزركلي، الطبعة الرابعة، بيروت.
١٤ ـ الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣.
١٥ ـ الإكمال لابن ماكولا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١.
١٦ ـ الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم، عناية الله إبلاغ.
١٧ ـ إنباء الغمر في أبناء العمر، لابن حجر، الهند، ١٣٨٧.
١٨ ـ الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء لابن عبد البر، تحقيق الكوثري، مصورة بيروت عن المصرية.
١٩ ـ الأنساب للسمعاني، تحقيق المعلمي اليماني، بيروت.
٢٠ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني، تحقيق الكوثري، مصر.

٢١ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، دار المعرفة، بيروت.
٢٢ـ بدائع الزهور في وقائع الدهور، لابن إياس، تحقيق محمد مصطفى، مصر، ١٤٠٢.
٢٣ـ بدائع لصنائع للكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢.
٢٤ـ البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت.
٢٥ـ بغية الوعاة للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ١٣٩٩.
٢٦ـ تاج التراجم لابن قطلوبغا، مصر.
٢٧ـ تاج العروس شرح القاموس، لمحمد مرتضى الزبيدي.
٢٨ـ تاريخ الأمم والملوك للطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧.
٣٠ـ تاريخ الدولة العلية العثمانية لمحمد فريد بك، تحقيق د. إحسان حقي، بيروت.
٣١ـ تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، مصورة بيروت عن المصرية.
٣٢ـ تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب للكوثري، بيروت.
٣٣ـ تأويلات أهل السنة للماتريدي، تحقيق فاطمة الخيمي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥.
٣٤ـ تبصرة الأدلة لأبي لمعين النسفي.
٣٥ـ تحفة الفقهاء للسمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥.
٣٦ـ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للباجوري، مصر.
٣٧ـ التخويف من النار لابن رجب الحنبلي، دار البيان، دمشق، ١٣٩٩.
٣٨ـ تذكرة الحفاظ للذهبي، مصورة بيروت عن المصرية.
٣٩ـ تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤١ـ تفسير الطبري (جامع البيان)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥.
٤١ـ تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد.
٤٢ـ التلخيص الحبير لابن حجر، تحقيق عبد الله اليماني، مصورة بيروت.
٤٣ـ التمهيد لابن عبد البر، المغرب.
٤٤ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي، تحقيق د. بشار عواد، مؤسسة الرسالة.
٤٥ـ التوحيد للماتريدي، تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
٤٦ـ جامع الترمذي، العزو لترقيم أحمد شاكر.
٤٧ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي، تحقيق عبد الفتاح الحلو، مؤسسة الرسالة.

٤٨ـ حاشية ابن قطلوبغا على المسامرة، مطبوع بذيل المسايرة الآتي.
٤٩ـ الحلية لأبي نعيم الصفهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥.
٥٠ـ خواطر دينية لعبد الله الغماري، مكتبة القاهرة، مصر.
٥١ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٣.
٥٢ـ الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، لابن حجر، بيروت.
٥٣ـ دفع شبه التشبيه بـأكف التنزيه لابن الجوزي، تحقيق الكوثري، مصر.
٥٤ـ دفع شبه التشبيه بـأكف التنزيه لابن الجوزي، تحقيق حسن السقاف، عمان.
٥٥ـ رسالة أهل الثغر للأشعري، تحقيق عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩.
٥٦ـ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل للكنوي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت.
٥٧ـ روضة الطالبين للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت.
٥٨ـ الزهد الكبير للبيهقي، تحقيق عامر حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
٥٩ـ الزهد لعبد الله بن المبارك، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت.
٦٠ـ الزهد لهناد بن السري، تحقيق الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت.
٦١ـ السنة لعبد الله بن أحمد، تحقيق القحطاني، الدمام، ١٤٠٦.
٦٢ـ السنة للخلال، تحقيق د. عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، ١٤١٠.
٦٣ـ سنن ابن ماجه، العزو لترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
٦٤ـ سنن أبي داود، العزو لترقيم محمد محيي الدين عبد الحميد.
٦٥ـ سنن الدارقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة.
٦٦ـ السنن الكبرى للبيهقي، مصورة بيروت.
٦٧ـ السنن الكبرى للنسائي، تحقيق حسن شلبي، مؤسسة الرسالة.
٦٨ـ سنن النسائي (المجتبى)، عناية عبد الفتاح أبو غدة، بيروت.
٦٩ـ سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة.
٧٠ـ السير الكبير لمحمد بن الحسن.
٧١ـ سيرة ابن هشام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مصر.
٧٢ـ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي، تكملة الكوثري، مصر.
٧٣ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي.

٧٤ـ شرح التلخيص لأكمل الدين البابرتي، تحقيق د. محمد مصطفى صوفيه، ليبيا.
٧٥ـ شرح السنة للبغوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت.
٧٦ـ شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني، مع حاشية الخيالي، البابي الحلبي، مصر.
٧٧ـ شرح العقيدة الطحاوية لعبد الغني الميداني، ت: مطيع لحافظ ورياض المالح، دمشق.
٧٨ـ شرح بدء الأمالي لعلي القاري، مصورة عن الطبعة التركية.
٧٩ـ شرح مشكل الآثار للطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
٨٠ـ شعب الإيمان للبيهقي، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، بيروت، ١٤١٠.
٨١ـ الصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
٨٢ـ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
٨٣ـ صحيح البخاري، العزو لترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
٨٤ـ صحيح مسلم، العزو لترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
٨٥ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، مصورة بيروت.
٨٦ـ طبقات الحنفية لابن الحنائي، تحقيق سفيان عايش وفراس مشعل، عمَّان، ١٤٢٥.
٨٧ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية لتقي الدين التميمي، تحقيق عبد الفتاح الحلو.
٨٨ـ طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، تحقيق الحلو والطناحي، بيروت.
٨٩ـ العالم والمتعلم لأبي حنيفة، ضمن مجموع بتحقيق الكوثري، مصر.
٩٠ـ العبر في أخبار من غبر للذهبي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، الكويت.
٩١ـ عجائب الآثار في التراجم والأخبار لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي، دار الجيل.
٩٢ـ العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي المعافري، الطبعة الكاملة.
٩٣ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، السلفية.
٩٤ـ فتح القدير، لابن الهمام السيواسي، مصورة بيروت عن المصرية.
٩٥ـ الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر.
٩٦ـ الفصل للوصل المدرج في المتن للخطيب، تحقيق الزهراني، الرياض، ١٤١٨.
٩٧ـ الفقه الأبسط لأبي حنيفة، ضمن مجموع بتحقيق الكوثري، مصر.
٩٨ـ الفقه الأكبر لأبي حنيفة، ضمن مجموع بتحقيق الكوثري، مصر.
٩٩ـ الفوائد البهية في طبقات لحنفية للكنوي، مصورة بيروت.

١٠٠ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي، مصورة بيروت عن المصرية.
١٠١ـ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت.
١٠٢ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني، تحقيق القلاش، مؤسسة الرسالة.
١٠٣ـ كشف الستر عن فرضية الوتر لعبد الغني النابلسي، تحقيق الكوثري، مصر.
١٠٤ـ كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، بيروت.
١٠٥ـ الكليات لأبي البقاء الكفوي.
١٠٦ـ لسان العرب لابن منظور المصري، دار صادر، بيروت.
١٠٧ـ لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، بيروت.
١٠٨ـ المبسوط للسرخسي، مصورة بيروت.
١٠٩ـ مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لأبي بكر ابن فورك، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت.
١١٠ـ المحلى لابن حزم، تحقيق أحمد شاكر، مصورة بيروت.
١١١ـ المسامرة بشرح المسايرة لابن أبي شريف، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مصر.
١١٢ـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام، مع شرحها المسامرة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر.
١١٣ـ المستدرك للحاكم، مصورة بيروت.
١١٤ـ مسند أبي حنيفة لأبي نعيم الأصفهاني، تحقيق نظر الفاريابي، الرياض، ١٤١٥.
١١٥ـ مسند أحمد بن حنبل، مصورة بيروت عن المصرية.
١١٦ـ مسند البزار، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩.
١١٧ـ مسند الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١٨ـ مسند الشهاب للقضاعي، تحقيق حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١١٩ـ مصنف ابن أبي شيبة، الطبعة الهندية.
١٢٠ـ مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٢١ـ معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت.
١٢٢ـ المعجم الكبير للطبراني، تحقيق حمدي السلفي.
١٢٣ـ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٢٤ـ مقالات الإسلاميين للأشعري، تحقيق عبد العزيز الوكيل، دار الفكر، بيروت.
١٢٥ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف لابن القيم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة.
١٢٦ـ مناقب الإمام أبي حنيفة للكردري، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٢٧ـ مناقب الإمام أبي حنيفة للموفق الكي، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٢٨ـ المنتظم لابن الجوزي، دار صادر، ١٣٥٨.
١٢٩ـ منهاج السنة النبوية لابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم.
١٣٠ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، تحقيق البجاوي، بيروت.
١٣١ـ النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، لابن تغري بردي الأتابكي، مصر.
١٣٢ـ الوصية لأبي حنيفة، ضمن مجموع بتحقيق الكوثري، مصر.
١٣٣ـ وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ١٣٩٨.

❊ ❊ ❊

# فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|